

نحو مُجاَهِد

السنة السابعة، العدد الثامن والعشرون، خريف ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م

ملف العدد

- ◆ جولة في رحاب السيد الصدر ومدرسته العلمية
- ◆ نظرية الصدر حول السنن التاريخية في القرآن، قراءة نقدية
- ◆ الشهيد محمد باقر الصدر رائد المشروع الوحدوي
- ◆ العقل الدامي جولة في المدرسة الفكرية للشهيد الصدر/القسم الثاني
- ◆ (اقتصادنا) والمنهج النقيدي للمذاهب الاقتصادية، قراءة موجزة

دراسات:

- ◆ آليات الوحدة الإسلامية في نهج آئمة الشيعة
- ◆ وقفات نقدية مع قضائياً فلسفية وعرفانية، مداخلة مع العلامة السبحاني
- ◆ جابر بن حيان، دراسة مختلفة في شخصيته وتراثه/القسم الأول
- ◆ الدراسات القرآنية في ظل اللسانيات المعرفية، قراءة جديدة
- ◆ الاتجاهات الفكرية في إيران، تيار أكاديمية العلوم الإسلامية
- ◆ نظرية التسامح، إشكاليات في المبادئ الفكرية والتأثيرات العملية
- ◆ صلح الإمام الحسين عليه السلام، بين المنطق الحسني والعمل الحسيني
- ◆ ظاهرة تكاثر مقامات أولاد الأئمة، دراسة في أبناء الأئمة الحقيقيين في إيران

قراءات:

- ◆ (سابقه شميتك)، مطالعة في أعمالها حول التشيع والاعتزاز

٣٩: مُجاَهِد
العدد الثامن والعشرون
السنة السابعة
مجلة فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر

نحو ص معاصرة

فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر
العدد الثامن والعشرون، السنة السابعة،
خريف ٢٠١٢ م، ١٤٣٣ هـ

مكتبة لسان العرب
www.lisanarb.com

رئيس التحرير

حيدر حب الله

مدير التحرير

محمد عباس دهيني

المدير العام
علي باقر الموسى

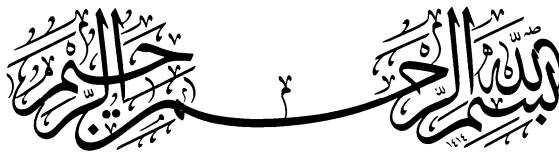
الهيئة الاستشارية (أبجدياً)

زكي الي لاد السعودية
عبدالجبار الرفاعي العراق
كاميل الهاشمي البحرين
محمد حسن الأمين لبنان
محمد خيري قيرباش أوغلو تركيا
محمد سليم العوا مصر
محمد علي آذربشا إيران

- ◀ نصوص معاصرة، مجلة فصلية تعنى - فقط - بترجمة النتاج الفكري الإسلامي إلى القارئ العربي.
- ◀ ترحب المجلة بمساهمات الباحثين في مجالات الفكر الإسلامي المعاصر، والتاريخ، والأدب، والتراث، ومراجعات الكتب، والمناقشات.
- ◀ يشترط في المادة المرسلة أن تتلزمه بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجية، التوثيق، وأن لا تكون قد ظهرت أو أرسلت للنشر في كتاب أو دورية عربية أخرى.
- ◀ تخضع المادة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى أصحابها، ظهرت أم لم تنشر.
- ◀ للمجلة حق إعادة نشر المواد المنشورة، منفصلاً أو ضمن كتاب.
- ◀ ما تنشره المجلة لا يعبر بالضرورة عن وجهة نظرها.
- ◀ يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتبارات فنية بحتة.

تنضيد و إخراج

papyrus



فِصْلِيَّةٌ فَكَرِيَّةٌ تُعنى بِالْفَكَرِ الْدِينِيِّ الْمُعَاصِرِ

□ المَرَاسِلَات

لبنان - بيروت - ص. ب: ٣٢٧ / ٢٥

www.nosos.net

البريد الإلكتروني: info@nosos.net

□ التَّنْفِيذُ الْطَبَاعِيُّ وَمَرْكَزُ النَّشْرِ:

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان. الحدث. قرب مستشفى السان تريز. مفرق ملحمة كساب. خلف المركز الثقافي اللبناني - بناية عبد الكريم وعطيه - تلفاكس: ٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠
البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb

□ وَكَلَاءُ التَّوْزِيعِ

- ♦ لبنان: شركة الناشرون للتوزيع الصحف والمطبوعات، بيروت، المشرفية، مقابل وزارة العمل، سنتر فضل الله، ط4، ص. ب: ١٨٤/٢٥، هاتف: ٢٧٧٠٨٨/٢٧٧٠٠٧ (٩٦١١٢).
♦ مملكة البحرين: شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، هاتف: ١٧٥٩٦٩٦٩ (٩٧٣).
♦ جمهورية مصر العربية: مؤسسة الأهرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤.
♦ الإمارات العربية المتحدة: دار الحكمة، دبي، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤.
♦ المغرب: (سيريس) الشركة العربية الإفريقية للتوزيع والنشر والصحافة، الدار البيضاء، ٧٠ زنقة سجلاماسة.

- ♦ العراق: مكتبة أهل البيت، بغداد (الكافظية): مكتبة الزهراء، البصرة، سوق العشار؛ مكتبة الغدير، النجف، سوق الحوش.

- ♦ سوريا: مكتبة دار الحسينين، دمشق، السيدة زينب، الشارع العام، هاتف: ٩٣٢٨٧٠٤٣٥ (٩٦٣).
♦ إيران: مكتبة بارسا، قم، خيابان إرم، سوق القدس، الطابق الأرضي، ت: ٧٨٣٢١٨٦ (٩٨٢٥١).
♦ ومكتبة الهاشمي، قم، كذرخان، هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣ (٩٨٢٥١)؛ ودفتر تبليغات «بوستان كتاب»، قم، چهار راه شهدا، هاتف: ٧٧٤٢١٥٥ (٩٨٢٥١).

- ♦ تونس: دار الزهراء للتوزيع والنشر، تونس العاصمة، هاتف: (٠٠٢١٦٩٨٣٤٢٨٢١).

<http://www.neelwafurat.com>

♦ شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والتراث:

<http://www.arabicebook.com>

♦ المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت:

United Kingdom

♦ بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع:

London NW1 1HJ. Chalton Street 88. Tel: (+4420) 73834037.

محتويات

العدد الثامن والعشرين، خريف ٢٠١٢م، هـ ١٤٣٣

التغيير المجتمعي: مراحله ومعالمه وأدبياته، مطالعة في ضوء القرآن الكريم / الحلقة الثالثة

- 5 حيدر حب الله

ملف العدد: الإمام الصدر ومشاريع النهضة في الفكر الإسلامي /٢

- جولة في رحاب السيد الصدر ومدرسته العلمية ٩
حوار مع: د. الشيخ علي رضا أعرافي ٩

- نظريّة الصدر حول السنن التاريحيّة في القرآن، قراءة نقدية ٢١
السيد ضياء الدين مير محمدی ٢١

- الشهيد محمد باقر الصدر رائد المشروع الوحدوي ٤٢
د. محمد صادق مزینانی ٤٢

- العقل الدامي، جولة في المدرسة الفكرية للشهيد الصدر / القسم الثاني ٧١
أ. محمد رضا الحكيمي ٧١

- (اقتصادنا) والمنهج النقيدي للمذاهب الاقتصادية، قراءة موجزة ٩٣
د. محمد جداري عالي ٩٣

دراسات

- آليّات الوحدة الإسلامية في نهج أئمة الشيعة ٩٧
د. علي آقا نوري ٩٧

وقفاتٌ نقديةٌ مع قضايا فلسفيةٌ وعرفانيةٌ، مداخلةٌ مع العلامة السبحانى	١٢٥
السيد محسن طيب نيا	
جابر بن حيان، دراسةٌ مختلفةٌ في شخصيته وتراثه / القسم الأول	١٤٢
الشيخ جوبا جهانبخش	
الدراسات القرآنية في ظل المسائِّيات المعرفية، قراءةً جديدةً	١٧٢
د. الشيخ علي رضا قائمي نيا	
الاتجاهات الفكرية في إيران، تيار أكاديمية العلوم الإسلامية	١٩٢
د. الشيخ عبد الحسين خسروپناه	
نظريّة التسامح، إشكاليّات في المبادئ الفكرية والتأثيرات العمليّة	٢١٦
د. الشيخ علي أكبر نوائي	
صلح الإمام الحسين عليه السلام، بين المنطق الحسني والعمل الحسيني	٢٢٨
أ. عماد الدين باقي	
ظاهرة تكاثر مقامات أولاد الأئمة، دراسة في أبناء الأئمة الحقيقيين في إيران	٢٥١
السيد حسن شريفى	

قراءات

(سابينه شميتكه)، مطالعة في أعمالها حول التشيع والاعتزال	٢٦٥
د. حسين متّقي	

التغيير المجتمعيٌّ: مراحله ومعالجه وأدبياته

مطالعه في ضوء القرآن الكريم

. الحلقة الثالثة .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بعد أن تحدثنا عن بعض ميزات المرحلة المكية نعرج بنحو الاختصار أيضاً على المرحلة المدنية. ولها ميزاتها وخصائصها، وأبرزها:

١. فرض منطق القوة وإيجاد التوازن: فضدما ينتقل المؤمنون إلى المرحلة المدنية في التغيير فإن عليهم أن يفرضوا قواعد جديدة للعبة، وهي القائمة على منطق توازن القوى. إن القوة معيار رئيس هنا. فالحق لا ينتصر بحقيقة فقط، بل يحتاج إلى القوة كي تشكل ضماناً له وحماية، وإنما تحت أقدام الآخرين، ومن هنا فرض في الإسلام الجهاد تعبيراً عن منطق فرض التوازن وحماية الجماعة، وجاءت الأوامر بالغلطة مع الكافرين؛ لأن الكافرين هم رمز الاعتداء والعدوان على الدعوة الإسلامية؛ حيث حاصروها منذ انتلاقتها، وأعملوا كلّ وسائل القتل والتشريد، ومصادرة الأموال، وتسيط الأشخاص، وتآليب الناس على الداعين إلى الله تعالى. إن الكفر في المنطق المدني تعبير عن الآخر الذي يقف في المواجهة، وليس فقط تعبيراً عن اعتقاد أو وجهة نظر، وهذا هو واقع الكافرين في المرحلة المدنية. والانحراف الفكري عندما يحارب حركة الهداية والرشاد يصبح معادياً، ويخرج عن كونه مجرد وجهة نظر، فيحتاج إلى القوة التي تردعه، وليس فقط إلى الحوار الفكري الذي يقنعه.

من هنا نجد قوله تعالى: «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ

رَحْمَاءَ بِيَتْهُمْ» (الفتح: ٢٩)، والشدة على الكفار تعني الشدة على كفار المواجهة وال الحرب، وإنما يقول: «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ النَّاسِ لَمْ يَقْاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبْرُوْهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ» (المتحنة: ٨)، فإن البر هنا ضرب من الرحمة. ولا تأتي في بين الآيتين الكرمتين، حتى يدعى نسخ الثانية، كما قال بعض المفسرين وعلماء القرآنيات؛ لأن الكافر في جملة من النصوص القرآنية هو ما أسميه (كافر المواجهة)، وليس (كافر المعتقد). ولا أريد أن أدخل في ثنايا البحث التفسيري والقرآن هنا، وإنما أكتفي بإيجاز وجهة نظري هذه.

(فَكَافِرُ الْمُوَاجِهَةِ) يستحق الغلطة، ولا يستحق الرحمة، ولهذا قال تعالى: «إِنَّمَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتَلُوا الَّذِينَ يُلْوِنُوكُمْ مِّنَ الْكُفَّارِ وَلَيَعْدُوْا فِيْكُمْ غَلْظَةً وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ» (التوبه: ١٢٢). فالغلطة ضرورة ضد من يستخدمها ضدك؛ حتى يقف عند حده، وكذلك الشدة والحزن.

ومن هنا ذهبت الآيات القرآنية إلى تأسيس منطق القوة؛ بهدف إيجاد التوازن والروع والمنع، المعتبر عنه في القرآن الكريم بإيجاد الرهبة، قال تعالى: «وَأَعْدُوا لَهُمْ مَا أَسْتَطَعْتُمْ مِّنْ قُوَّةٍ وَمَنْ رِبَاطُ الْحَيَلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَذَّوْ اللَّهُ وَعَذَّوْكُمْ» (الأفال: ٦٠).

إن منطق القوة هو منطق أن يخشاك الآخر، فلا يعتدي عليك، ولا يفكّر في التطاول على دينك ومقدّساتك وذاتك وأمّتك. ومن هنا يتلقي (مبدأ الإعداد والاستعداد)، وهو أحد مبادئ المرحلة المدنية، بمبدأ (القوة)، الذي هو مبدأ آخر؛ ليكون الأول محققاً للثاني، ولتكون هدفهم مبدأ ثالثاً، هو مبدأ (التوازن وحماية الجماعة المؤمنة من العداون، وحفظ الدين، وتؤمن مسيرته).

٢. مبدأ (حبّ الجهاد والمواجهة) أو مبدأ (حبّ التضحية): وهو من أعظم المبادئ في الفترة المدنية؛ لأن حركة الدعوة والهداية في هذه المرحلة لا يكفي فيها أن تجاهد ولو بالإلزام، بل المطلوب صناعة حالة الحبّ والعشق للتضحية ونكران الذات. إن هذا جزءٌ من عقيدة المواجهة في منطق القوة الإسلامي، قال سبحانه وتعالى: «فَلْ إِنْ كَانَ أَبَاؤُكُمْ وَأَبْناؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالُ افْتَرَقْتُمُوهَا وَتَجَارَةً تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنَ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجَهَادٍ فِي سَبِيلِهِ

فَتَرِصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ» (التوبه: ٢٤). فالجهاد والمواجهة ناتجان في التربية الدينية عن عشق الله وحبه وحب رسوله، وعن عشق التضحية في سبيلهما، وليس ناتجين عن مصالح أخرى، فكل المصالح الدنيوية عند الإصلاحي والتغييري تصبح لا شيء في سبيل مصلحة القيم والمبادئ التي يؤمن بها. ولهذا ركّزت نصوص القرآن الكريم على خطورة أن يتحول الجهاد في عالم مقاصده من ساحة للعشق الإلهي وفضيل الآخرة على الدنيا إلى ساحة لطلب الدنيا نفسها، فيحصل تحول في المفهوم والظاهرة، قال تعالى: «وَإِنْ مِنْكُمْ لَمَنْ لَيَبْطَئَنَ فَإِنْ أَصَابَكُمْ مُصِيبَةً قَالَ فَذَلِكَ اللَّهُ عَلَيَ إِذَا لَمْ أَكُنْ مَعَهُمْ شَهِيدًا ◆ وَلَئِنْ أَصَابَكُمْ فَضْلٌ مِنَ اللَّهِ لِيَقُولَنَ كَانَ لَمْ تَكُنْ يَتَّكِمُ وَبَيْنَهُمْ مَوَدَةٌ يَا لَيَتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفْوَزُ فَوْزًا عَظِيمًا ◆ فَلَيُقَاتِلُنَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالآخِرَةِ» (النساء: ٧٢ - ٧٤). إن هذه الآية الكريمة ت يريد أن تحصر القتال تقريبًا بأولئك الذين يبيعون الدنيا مقابل أن يحظوا بالآخرة، هؤلاء هم الذين ينبغي أن يقاتلوا، لا أولئك الذين إنما يقاتلون لأجل الفنائ์ وتحصيل المكاسب الدنيوية.

وهكذا تجد في حركة الإصلاح والتغيير بعض الأشخاص الوصليين الانهاريين الذين يريدون أن ينضموا إلى المسيرة بهدف تحقيق بعض المكاسب التي يجدونها عند هذا الفريق، ولا سيما عندما يلاحظون تقدُّم هذا الفريق في مواقع القوة وتحقيقه بعض المنجزات، ولهذا لم يساو القرآن الكريم بين أنواع المقاتلين أنفسهم، فضلاً عن عدم مساواته بين القاعدين والمجاهدين، فقال عز من قائل: «وَمَا لَكُمْ أَلَا تُشْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُولَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدِ وَقَاتَلُوا وَكُلُّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَيْرٌ» (الحديد: ١٠).

هذه الآية الكريمة تؤكد أنَّ المقام الأسمى يكون لأولئك الذين واجهوا وتحملوا في موقع الشدة؛ لأنَّ هذا العنصر يكشف عن درجة إيمانية عالية عندهم وجهاء حقيقي مخلص، حيث لم يكن يرجو صاحبه شيئاً وهم الفلة الضعيفة، أما بعد الفتح فإنَّ الإسلام صار قوياً، وصار الانضمام إليه شأن المخلص وغيره، شأن

المؤمنين على اختلاف درجات الإيمان، ويشوبه حينئذ تمازج المصالح الدنيوية والأخروية.

إن الاختبارات والامتحانات جهاز لتصفية المقاصد وكشف الأغراض والغايات، ومن يقف معك في موقع الشدة يختلف عنمن يقف معك في موقع الضعف، حيث سيكافله الوقوف معك كثيراً.

ونحن نرى كيف أنه داخل الأوساط الدينية يحكم هذا المنطق أيضاً. فكم من أشخاص يصدق عليهم ما صدق في حق كثير من الناس زمان الإمام الحسين عليهما السلام «قلوهم معك، وسيوفهم عليك». فأنت ترى الكثيرين يتفاعلون مع حركة الوعي والبصرة والهداية مقابل حركة الغلو والخرافة والتهريج من جهة، وحركة التمييع والتقزيم والمحاربة للدين من جهة ثانية، لكن عندما تتطلب الأمور منهم موقفاً فإنك لا تجد أحداً، ولا ترى نفسك إلا شبيهاً. في الصورة . لمشهد مسلم بن عقيل، فإذا قوي عودك سمعت ثناءهم ومدحهم وإطراءهم.

هنا أهمية الحفر في المقاصد؛ لتكون مقاصد سليمة وصحيحة، فیناضل الإنسان لأجل الله تعالى، ويستعد للتضحية، فإذا بني هذا القصد في الروح الإنسانية فسوف تجد مع مسلم بن عقيل الكثيرين.

- يتبع -



جولة في رحاب السيد الصدر ومدرسته العلمية

حوار مع: د. الشيخ علي رضا اعرافي^(*)

ترجمة: حسن مطر

الحياة الفكرية والاجتماعية للسيد الصدر —

نتقدم إليكم بجزيل الشكر على منحنا شيئاً من وقتكم. كما نشكر لكم حسن اهتمامكم بمجلتنا. وعلى هذا الأساس؛ وبالالتفات إلى إشراف سماحتكم على السيرة العلمية . الأخلاقية لهذا الشهيد الكبير، ورددنا إلى نبعكم الصافي ومنهلكم العذب؛ لكي نفترض منه ما ينفع الطلاب المتسبين إلى جامعة المصطفى^{عليه السلام} العالمية من سيرة شهيدنا الغالي.

ومن باب المقدمة تعلمون أنَّ السيد الشهيد الصدر^{عليه السلام} قد فتح باباً جديداً في تاريخ الفكر والجهاد الإسلامي، مما هو رأي سماحتكم حول الحياة الفكرية والاجتماعية للسيد الشهيد؟

وأنا بدورِي أتقدّم بالشكر لكم على الجهود التي تبذلونها، وأرجو أن تكون الأعمال التي تقومون بها دقيقة وجامعة ومتقدمة، وأن يتم العمل في إطارِ من الروح الحوزوية الأصيلة.

وأمامَ ما يتعلّق بالسيد الشهيد محمد باقر الصدر^{عليه السلام} فهناك أمورٌ أستعرضها كمقدمة بشكلٍ متسلّل، ثم أنتقل بعد ذلك إلى بيان سلسلة من خصائصه الشخصية، وهي تمثل في الأعمّ الأغلب إلى ناحية الحقل العلمي، والجانب الآخر منها

(*) رئيس جامعة المصطفى^{عليه السلام} العالمية في إيران، ورئيس مركز دراسات الحوزة والجامعة، وأستاذ الدراسات العليا في الحوزة العلمية. ساهم بشكل فعال في تجويد النظام التعليمي في حوزة قم، ولاسيما قسم الدراسات والأبحاث.

يرتبط بخصائصه الأخلاقية. الاجتماعية.

و قبل الدخول في الإجابة عن سؤالكم يجب علينا أن نقول من باب المقدمة: إن الشهيد الصدر عليه السلام، على الرغم من عمره القصير، قدم الكثير من الأعمال القيمة والتراث المبارك، حتى أصبح شاعر تأثيره الفكري والعلمي والاجتماعي السياسي واسعاً جداً. فكان بحسب دائرة تأثيره، سواء في العراق أو الأقطار الأخرى، وخاصة إيران والعالم الإسلامي بأسره، من الرجال البارزين في تاريخ العصر الحديث. من هنا فإن النقطة الأولى تكمن في تأثيره الكبير رغم عدم تجاوزه العقد الخامس من عمره الشريف. وبعد شخصية الإمام الخميني عليه السلام، الذي يحتل المرتبة المتقدمة، يحتل السيد الشهيد الصدر عليه السلام من ناحية سعة التأثير وكثرة الأعمال الفكرية والثقافية في المرحلة المعاصرة مكانة مرمودة قطعاً.

النقطة الأخرى هي أن بالإمكان تقسيم حياته وسيرته المباركة إلى أربع مراحل، على النحو التالي:

١. الطفولة.

٢. الدراسة، والتحقيق، والتدريس.

٣. الجهاد والمواجهة.

٤. المرجعية، وخوض غمار الحلبة الاجتماعية.

أما مرحلة الطفولة فقد تم طيُّها بسرعة بالغة؛ إذ ظهرت عليه مخايل النبوغ ولما يتجاوز بعد السابعة أو الثامنة من عمره المبارك.

كما طويت مرحلته التعليمية والدراسية بنفس السرعة، حيث أكمل مسيرته التعليمية في ظرف خمسة أو ستة أعوام، حتى بلغ مرحلة الاجتهد وله من العمر عشرون سنة. من هنا فإنَّ القسم الأكبر من عمره المبارك قد شغل بالتحقيق والتدريس والإنتاج الفكري، وإنَّ المرحلة الأخيرة من حياته شهدت بداية مرجعيته وخوضه في ميادين الجهاد والمواجهة.

أما النقطة الثالثة فهي أنَّ ظروف تألُّق نجم السيد الشهيد الصدر عليه السلام من الناحية الاجتماعية جديرة باللحظة والاهتمام. وعليه فمن الضروري أن نرصد

الأوضاع الاجتماعية التي كانت سائدة في عصره، فقد شهد العالم الإسلامي في تلك المرحلة الأمور التالية:

١. كان المد الشيوعي والأفكار المادية في إطارها الماركسي هي السائدة في العالم. وإن الأيديولوجيا الماركسية كانت تقوم في تلك المرحلة على المطالبة بالعدالة والحرية. وإن الكفاح في العالم الإسلامي كان يصب في هذه القوالب الأيديولوجية الماركسية، ولم يكن الإسلام مطروحاً بوصفه حركة حية وحاضرة في ساحة المواجهة، وإنما كانت المطالبة بالإسلام تأتي في الدرجات الثانوية. فكانت الأجنحة المهيمنة على المناخ التوسيري في الجامعات وأروقة النضال مفعمة باليارات المادية في قالب الماركسي، وكان المستشرقون في بلدان العالم الثالث والمحتلون في العالم يلتجأون إلى الماركسية. وبطبيعة الحال فإن الماركسية واجهت إخفاقاً ذريعاً في المراحل الأخيرة.

٢. هيمنة الأفكار والنظريات الغربية، من قبيل: الرأسمالية، وسيادة المال، والاستكبار الغربي، التي كانت سائدة في كافة أقطار العالم، بما في ذلك البلدان الإسلامية أيضاً. وحتى في هذه المرحلة الراهنة . رغم كل الجهود المبذولة . لا نزال نشهد هجمة للتفكير الغربي على جميع الأصعدة، وفي الأبعاد الفلسفية والمعرفية والثقافية والسياسية. وفي عصر السيد الشهيد محمد باقر الصدر عليه السلام كان هذا الهجوم قائماً في العراق، وسائر الأقطار في العالم الإسلامي أيضاً.

٣. كما كانت نظريات القومية العربية في عصر السيد الشهيد الصدر عليه السلام سائدة في كل من العراق وسوريا والكثير من الأقطار العربية الأخرى، فكانت القومية العربية هي الفكر الغالب في هذه البلدان.

وعليه فإن السيد الشهيد الصدر عليه السلام كان يعيش ظروفاً تعرض فيها العالم الإسلامي لهجوم وعدوان مثلث، تمثل في: الماركسية؛ والرأسمالية؛ والقومية العربية، ومن جهة أخرى كان العالم الثالث ينأى بنفسه عن العالم الإسلامي.

ومن ناحية أخرى فإن العراق نفسه كان يعاني في تلك المرحلة ظروفاً عصيبة خاصة، ومن أهمها: سيطرة حزب البعث على مقاييس الأمور. وعندما انتقل السيد

الشهيد الصدر^{عليه السلام} بالتدريج من مرحلة الدراسة إلى مرحلة التدريس شهد تعاقب مختلف الحكومات في العراق، حتى جاءت حقبة حزب البعث وحكومة صدام، التي شهدت الكثير من الأحداث الصاخبة. وفي هذه المرحلة كان الشهيد الصدر^{عليه السلام} يواجه حكومة جائرة ومستبدة، تسعى إلى استئصال واجتثاث الحوزات العلمية، وتعمل على حلّ مدينة النجف الأشرف بوصفها حاضنة الحوزة العلمية؛ لتأسيس بعد ذلك حالة إلحادية، وطمساً للمعالم الدينية في العراق.

ومن جهة أخرى كان السيد الشهيد الصدر^{عليه السلام} يواجه جموداً ونحولاً في الحوزة العلمية في النجف الأشرف. لقد كانت حوزة النجف حوزة عريقة وقديمة، وكانت لها الكثير من البركات على التاريخ المعاصر، حيث تخرج منها عدد كبير من العلماء البارزين والمرموقين، إلا أنَّ هذه الحوزة كانت من ناحية تواجه في تلك المرحلة ضغوطاً كبيرة من قبل حزب البعث، كما كان هناك بعض القصور من قبل عدد من العلماء من ناحية أخرى، الأمر الذي أدى إلى ابتعادها عن الواقع الاجتماعي، وانطواها على نفسها. ومن جهة أخرى فإنَّ الضغوط الداخلية كانت تعمل على اضمحلالها، وخفوت بريقها.

كما أنه في المرحلة الأخيرة عاصر تصاعد أحداث الثورة الإسلامية في إيران، أي تألُّق نجم الإمام الخميني^{عليه السلام}، وظهور الثورة، ومسائل من هذا القبيل. وإلى جانب هذه الأمور كلها كانت تشهد الاختلافات التاريخية والمذهبية في العالم الإسلامي. وبالتالي فإنه كان يشهد حالة من النكوص في حضارة العالم الإسلامي، وحالة من الضعف والتخاذل في مواجهة العالم الغربي. هذه هي الأوضاع التي عاصرها السيد الشهيد الصدر^{عليه السلام}، وكان يسعى إلى تغييرها.

ذكرنا حتى الآن ثلاَث نقاط حول الواقع الفكري، وثلاث نقاط آخر حول الظروف العالمية في عصر السيد الشهيد الصدر^{عليه السلام}. وفي المقابل كانت إيران تتجه نحو الثورة، وكانت الحوزة العلمية في قم المقدسة تتجه نحو الازدهار والتقدم. كان السيد الشهيد الصدر يعيش هذه الظروف المهيمنة على العالم الإسلامي، ويستشق الهواء في

مثل هذه الأجواء المشحونة بالمفاهيم الفكرية والمعرفية المعادية، فكان بمنزلة القبطان الذي يقود سفينته في اتجاه معاكس للأمواج والأعاصير؛ محاولاً في ذلك قلب العادات الفكرية في العالم الإسلامي. يندر أن يوجد شخص يستطيع فهم هذه المسائل، ويسعى للتفكير في هذه الحلقة الجامعة، ولعب دور مؤثر. بيد أن السيد الشهيد الصدر عليه السلام كان من أولئك الأفذاذ؛ إذ كان على دراية كاملة بالجغرافيا السياسية. المعرفية في العالم، وكان يروم الاضطلاع بدور فيها. وقد تمكّن من القيام بهذا الدور إلى حدٍ ما.

السمات الأخلاقية البارزة للشهيد الصدر —

❖ ما هي الخصائص البارزة عند السيد الشهيد الصدر عليه السلام التي يمكن اعتبارها مثلاً يُحتذى في هذا الإطار؟

❖ ١. النبوغ: يعد السيد الشهيد محمد باقر الصدر عليه السلام من عباقرة ونوابع العصر الحديث؛ حيث ظهرت عليه علامات النبوغ والعيقورية منذ الصغر، وبلغ مرحلة الاجتهد المطلق عندما كان يافعاً أو في شرخ الشباب. وفي عقده المتوسط خرج الكثير من الطلاب، وأنتج الكثير من المؤلفات والكتب العلمية في مختلف الفروع الإنسانية والإسلامية. الأمر الذي يعكس نبوغه الفكري، حيث ولد في أسرة زاخرة بالعطاء الفكري والعلمي، وإن كان السيد الشهيد يقف على هرم العطاء العلمي لهذه الأسرة، قديماً وحديثاً.

❖ ٢. الأسرة العلمية والمعنية: لقد ولد السيد الشهيد الصدر عليه السلام ونشأ وترعرع في أسرة علمية كبيرة وعريقة، عرفت الكثير من الشخصيات الفذة والبارزة.

❖ ٣. الزهد والتقوى: لقد عُرفت أسرة السيد الشهيد الصدر عليه السلام بالزهد والورع والتقوى، ولم يكن السيد الشهيد مستثنى من هذه القاعدة، حتى يمكن القول: إنه يقلّ أن نجد في المرحلة المعاصرة من يُشبه السيد الشهيد الصدر في زهده؛ إذ يعد مثلاً هاماً لجميع الطلاب وعلماء الدين في هذا المجال. فمنذ مرحلة الطفولة، حيث ظهرت عليه أمارات النبوغ وحدة الذكاء، اقترح عليه الكثير من المقربين أن يُسارع في شدّ

الرحال إلى الخارج ومواصلة دراسته هناك؛ ليعود بشهادة علمية مرموقه تؤهله للحصول على وظيفة عالية في أجهزة الدولة والحكومة، بيد أنه آثر حياة التقشف والزهد على مواصلة التعليم في الخارج والمناصب الدنيوية. وقد أدرك ذلك منذ الصغر، حيث تكرّر لجميع المطامع الدنيوية، ودخل المناخ الحوزوي، مع العلم أن الأجياء الحوزوية تفتقر إلى هذه المحفّزات. وإنّ هذا التكّر للدنيا، وعدم الاهتمام بمظاهرها الخلابة، يعتبر من الخصائص الثابتة لهذه الأسرة. فقد ظهرت عليه آثار الزهد والتقوى منذ الصغر، ولازمته إلى آخر لحظة من حياته المباركة. فقد عاش طوال عمره في منزل متواضع، ولم يخطّ خطوةً واحدة باتجاه مظاهر الدنيا.

٤. الصبر والمقاومة والشجاعة: لقد كان السيد الشهيد الصدر عليه السلام رجلاً مقاوِماً جدًا صبوراً، وكان في هذه الأوصاف رجلاً فريداً من نوعه. وإن شجاعته وصبره في مواجهة التحديات هي التي جعلت منه شخصاً مؤهلاً للوقوف بوجه الطاغية صدام، في حين لم يجرؤ على ذلك أحدٌ غيره. فتعرّض للسجن مراراً، ودخل السجن ببسالة عالية، كما فرضت عليه الإقامة الجبرية لأشهر عديدة منع فيها حتى من الخبز والماء، ولكنه تحمل جميع ذلك بصدرٍ وإباء. فقد بلغ به الثبات والصبر والشجاعة، والتوكّل على الله، والتوكّر للدنيا، هذا المستوى الرفيع، وقد نقلت عنه في ذلك الكثير من المواقف المذهلة والاستثنائية.

٥. الروح الشفافة والعواطف الظاهرة: النقطة الأخرى في شخصية السيد الشهيد الصدر عليه السلام تمثّلت بروحه اللطيفة وعواطفه الجيّاشة. ومن الملفت أن يكون شخصًّا على مثل تلك الدرجة العالية من الزهد والشجاعة والثبات الذي تقدّم ذكره وفي الوقت نفسه يكون مرهف العاطفة. نقل عنه أحد كبار العلماء قائلًا: «كنت ذات يوم عند السيد الشهيد الصدر، فلما أردت توديعه صافحني، وشدّ على يدي، فشعرت في تلكلحظة كأنّ شلالاً من المحبة يحتاج كياني». كما كانت الرسائل التي يكتبها إلى أصدقائه مفعمة بالحبّ والمودة، وزاخرة بصدق العاطفة. وقد كانت هذه العواطف والمشاعر تبدو غريبة حتى بالنسبة إلى خصومه ومناوئيه. فكان وجوده ورسائله وتعامله بشكل عامٍ زاخراً بالمحبة والعاطفة القائمة على أساس الإسلام، حتى أنه

كان يواجه أحياناً أولئك الذين يسيئون إليه بكلّ محبة وحنان. وقد كانت أخلاقه في التعامل مع أسرته وأساتذته على هذه الشاكلة دائماً. ومن باب المثال: كان تعامله مع السيد الخوئي - الذي كان أستاداً له، ويختلف معه في بعض المسائل الاجتماعية - يرشح بالاحترام والتجليل. فقد كان بشوش الوجه، باسم الثغر، واسع الصدر، كريم الأخلاق، وكان يحمل في قلبه بحراً من المحبة والخلق الكريم، وكانت له صلات اجتماعية قوية، وكان الذين يأتونه ويقصدونه من أماكن أخرى ينجذبون إليه. وهنا أذكر بأنّ هذه الصفة ضرورية جداً لعالم الدين، فيجب على عالم الدين أن يكون محباً للناس، وأن يتمتّع بجاذبية خاصة تحبّه إلى الناس؛ لأن ذلك يساعد في التأثير عليهم. وهذا أمرٌ أكد عليه علم النفس الحديث، وأشارت له الكثير من النصوص الدينية والمضامين الإسلامية. كما كان النبي الأكرم ﷺ يتمتّع بهذه الجاذبية، التي تم التأكيد عليها في الكثير من الآيات القرآنية. وإن الشهيد السيد الصدر عليه السلام قد تميّز بهذه الصفة.

٦. الإخلاص: إننا نلاحظ في حياة السيد الشهيد الصدر عليه السلام إخلاصاً قلّ نظيره. فكان مثلاً يريد طباعة مؤلفاته دون ذكر اسمه عليها. وحتى عندما نشر كتاب (فلسفتها) كانت دموعه تجري على خديه أشفاقاً على نفسه، وكان يقول: أخشى أن يكون هذا الكتاب قد طبع ليحمل أسمي ورسمي! وكان يقول أحياناً: لو أنّ تلك الأحداث والواقع قد حصلت في بلد إسلامي آخر هل كنتُ أبدي نفس النسبة من المشاعر والأحساس لل المسلمين ولشعب ذلك البلد؟ كان هذا الإخلاص الذي يتمتّ به السيد الشهيد الصدر عليه السلام مهماً للغاية. لقد كان في إخلاصه يتجاوز المواطننة. لقد كان موقفه من الثورة الإسلامية الإيرانية في غاية التميّز، فعندما قيل له: أنتَ الأمر الناهي في العراق شريطة أن تترك دعم الثورة الإسلامية الإيرانية رفض ذلك، ودفع حياته ثمناً لهذا الموقف.

فمن وجهة نظرني إنّ السيد الشهيد محمد باقر الصدر عليه السلام كان في الدرجة الأولى شهيد الثورة الإسلامية والإمام الراحل عليه السلام. لقد كان لدينا الكثير من الشهداء، من أمثال: الشهيد مطهر عليه السلام، والسيد الشهيد بهشت عليه السلام، وأمثالهما، ممّن

تحلّق حول الإمام، وكان من أفراد حاشيته، إلا أنَّ السيد الشهيد الصدر عليه السلام كان مواطناً في بلد آخر، وكانت الأبواب مفتوحة له. وبالنظر إلى موقعه العلمي ومرجعيته الدينية كان بإمكانه أن يفتح لنفسه آفاق المستقبل، وخاصةً أنَّ الطاغية صدام كان قد اقترح عليه المحفزات، وقدّم له الكثير من المغريات، معلقاً ذلك على تخليه عن نصرة الإمام الخميني؛ ليكون بعدها سيد العراق بلا منازع، ولكنه رفض ذلك بكلِّ شجاعة، فكان ذلك دليلاً على عمق إخلاصه وشعوره بروح المسؤولية.

الخصائص العلمية للسيد الشهيد —

✿ ذكرتكم حتى الآن **الخصائص الأخلاقية للسيد الشهيد محمد باقر الصدر عليه السلام**، فهل لكم تزويدنا ببعض **خصائصه العلمية أيضاً؟**

✿ ١. **المنهجية على أساسٍ من طريقة الاجتهداد:** كان منهج السيد الشهيد يقوم على أساس الطريقة الاجتهدادية، خلافاً للكثير من المتنورين والمفكّرين المجددين، الذين يبتعدون أحياناً عن عمق الأساليب في حقل العلوم الإسلامية والمسائل العقلية. فقد كانت آثاره العلمية تقوم على المنهج الاجتهدادي والعقلاني الدقيق والكامل. وقد كان سماحته مجتهاً إلى حدِّ الكمال، وكانت أصالة تفكيره العقلاني مشهودة في جميع أعماله ومؤلفاته العلمية.

✿ ٢. **الأصالة في التجديد والإبداع:** إننا نشهد في أعمال السيد الشهيد الصدر عليه السلام نوعاً من الإبداع والتجديد. من هنا يمكن القول: إنه مجدد مبدع. فعلى الرغم من كونه مجتهاً، ويمارس النشاط الاجتهدادي في إطار النظام التقليدي في الفقه والأصول، يلقي نظرة على العالم الجديد أيضاً، حيث نجد بحوثه ناظرة إلى المسائل المعاصرة أيضاً. إنَّ السيد الشهيد الصدر لم يكن رجل دين منفصل عن المحافظ والأروقة الأكademie والعالم المعاصر، بل كان مطلعاً على جميع المدارس الفكرية، وكان يسعى إلى جعل المعارف الدينية ناظرة إلى المرحلة المعاصرة. وهذا إبداع فكريّ جديد يضرب بجذوره في التقليد، ويربط التقليد بالحداثة والعالم المعاصر؛ لكي يلبّي حاجة المرحلة الراهنة.

٢. إدراك التيارات المعرفية والعقلية والسياسية والاجتماعية في العالم الجديد:

عندما نلقي نظرة على تراث السيد الشهيد الصدر عليه السلام نجد أنه قد استوعب أعقد البحوث المعرفية السائدة في العالم الغربي، من الاقتصاد وعلم الاجتماع وما شاكل ذلك. من هنا فإنّ لإبداعه وتتجديده من جهة جذوراً في التراث التقليدي، ومن جهة أخرى نجد فيه نزوعاً وميلاً إلى الواقع المعاصر، وقائماً على المعرفة الدقيقة للتيارات والمدارس الفكرية السائدة في العالم المعاصر. والسبب الذي دعانا إلى فصل هذا النوع من الإبداع هو أنّ هناك مبدعاً يطبع على الطبقات العليا من العالم المعاصر، وهناك مبدع يرتبط بالطبقات الفكرية والثقافية والفلسفية العميقية. وإنّ السيد الشهيد الصدر عليه السلام، مضافاً إلى إبداعه في النوع الأول، كان يمتلك هذا النوع من الإبداع الفكريّ أيضاً، فكان على معرفة وثيقة باليارات المعرفية والمذاهب الفكرية أيضاً.

الصدر بين الموسوعية والتخصص —

هل يمكن لنا أن ندعى بأنّ السيد الشهيد الصدر عليه السلام كان موسوعياً، وأنّ معرفته لا تقتصر على حقل أو حقلين من العلوم؟

أجل. إنّ دائرة دراساته وتحقيقاته العلمية متعددة وكثيرة للغاية. فقد خاص سماته في مختلف حقول الباحث العلمية والمسائل المعاصرة. ومن باب المثال: إنّ أحدى خصائص الشهيد مطهري عليه السلام تكمن في أنه قد ألف مختلف الكتب، ابتداءً من «قصص الأبرار» إلى «أصول الفلسفة»، ودخل في ما يقرب من عشرين محوراً هاماً من المحاور الإسلامية والمسائل المعاصرة، كتابةً وخطابةً. وهكذا الأمر بالنسبة إلى السيد الشهيد الصدر عليه السلام، حيث كان يمتلك أفقاً فكريّاً واسعاً، وكانت أعماله العلمية جامعةً وشاملة.

وفي ما يلي نستعرض بعض مصاديق ذلك:

من جهة عدم السيد الشهيد إلى إبداع بعض الأعمال في حقل العلم والفلسفة بالمعنى التقليدي، الأمر الذي يثبت أنه من المبرزين في هذا المجال. وفي الوقت نفسه دخل إلى الفلسفة بعمق، وعمد إلى تأليف كتاب (فلسفتنا) بالنظر إلى الفلسفة

الإسلامية، وهو في نقد الآراء والمذاهب الفلسفية المعاصرة التي تقود الناس إلى الشك، كما يؤسس فيه لأسس فلسفية هامة. وإن صلب كتاب (فلسفتنا) يدور حول علم المعرفة.

كما دخل السيد الشهيد في السنوات الأخيرة من عمره في حقل التفسير، ومضافاً إلى إبداعه نهجاً جديداً في التفسير فقد أضاف باباً جديداً إلى هذا العلم. وبالإضافة إلى هذه الأمور فإن سماحته قد دخل في الحقول العلمية الجديدة التي تحتاج إلى تنظيم، فمثلاً: في كتاب (اقتصادنا) عمد إلى نقد النظام الاقتصادي العربي والاشتراكي والرأسمالي، بالإضافة إلى تأسيسه لنظام اقتصادي جديد في دائرة التفكير الإسلامي.

وفي حقل الحكومة والنظرية السياسية في الإسلام هناك للسيد الشهيد الصدر نظرية سياسية.

وفي حقل المسائل المنهجية، كالمنطق مثلاً، نجد السيد الشهيد مبدعاً لنظرية في باب منطق الاستقراء.

وفي التاريخ نجده صاحب رأي في تأويل تاريخ الإسلام وتاريخ الأئمة عليهما السلام. وعلى هذا الأساس نجد أنه رغم قصر عمره، وكثرة الأزمات في العصر الذي عاشه، قد أنجز الكثير من الأعمال التحقيقية في هذه العقود الثلاثة، وخاص في دائرة واسعة من العلوم الإسلامية الجديدة، وأبدع الكثير من المؤلفات القيمة.

أبرز نظريات السيد الصدر —

❖ ما هي أهم الأسس والمباني العلمية للسيد الشهيد الصدر عليهما السلام من وجهة نظركم؟

❖ إن أول وأهم أساس ومبني علمي لسماحة السيد الشهيد محمد باقر الصدر عليهما السلام يكمن في رؤيته العميقه والمنهجية والأسلوبية. إن المنهجية التحقيقية في الحياة العلمية هامة للغاية. وإن من الإبداعات على مستوى التقطير العميق في المنهج العلمي هو أن يشتمل على نوع من التجديد. وهذا ما توفر عليه السيد الشهيد عليهما السلام.

وفي ما يلي نشير إلى عدة نماذج من ذلك:

فأولاً: كان سماحته صاحب ابتكارات في علم الأصول. وفي ما يتعلق بحفل الفقه والأصول لم يسر على المنهج التقليدي، وإنما اتخذ منهجاً جديداً في ذلك.

وثانياً: في مجال المنطق أبدع الأسس المنطقية للاستقراء. وقد أضفى هذا الكتاب معتمداً في الجامعات العالمية، وهو يبحث في ما وراء النصوص الدينية، ويثبت وجود الخالق على حساب الاحتمالات. وفي ما يتعلق ببحث الاستقراء أبدع اليقين الذاتي في باب حركة الاستقراء نحو القطع واليقين، وذلك من خلال المنهج الرياضي الدقيق.

ثالثاً: في حقل التفسير سار على منهج التفسير الموضوعي، ولكن لا بالمعنى المتعارف، فلا نعمد إلىأخذ الموضوعات من النصوص الدينية مباشرة، وإنما نأخذها من واقع الحياة، ونعمل على عرضها على الدين. وبطبيعة الحال فإن هذا لا يعني إبداعاً لمنهج جديد، وإنما هو استعراض لمنهج.

ورابعاً: هو الأمر الكامن وراء (اقتصادنا)، بمعنى أسلوب التظير، وتجميع الموضوعات الفقهية؛ للوصول إلى رؤية جوهرية. وهذا هو نفس التظير على مستوى المنظومات الفكرية. وللأسف الشديد فإنه لم يتم العمل على هذا الأسلوب. ولو أنه قد تم العمل به لكان فيه الكثير من البركات على الحوزة العلمية.

ومن جملة الخصائص العلمية التي كان السيد الشهيد الصدر يتحلى بها هو إبداعه العلمي. فقد كان لسماحته إبداع متواصل و دائم، حتى في خطاباته العادية، ومحاضراته الأخلاقية. ففي رسالته العملية مثلاً نجد لديه تبويباً جديداً في الفقه، وكذلك في خطبه نجد منهجه خاصة لا نجدها عند غيره.

كما أن القلم الرصين والبيان البديع الذي تمتّع به السيد الشهيد كان من جملة الخصائص التي تميّزه من غيره. فقد كان يمتلك مقدرة كتابية فاخرة ومتقدمة وجاذبة، وهكذا الأمر بالنسبة إلى بيانه أيضاً. إن الخطابات التي كان يلقاها سماحته في الموضوعات الأخلاقية في غاية التأثير، بحيث كان جميع من يستمع إليه

تفجر عیناه بالدموع.

منهج السيد الصدر في الدفاع عن الفكر الديني

﴿كما تعلمون فإنَّ السيد الشهيد محمد باقر الصدر ﷺ كان من المدافعين البارزين عن الفكر الديني في العصر الحاضر، فكيف تقيّمون منهجه في مواجهة الأفكار المستورَّة؟﴾

﴿لقد انتهج سماحة السيد محمد باقر الصدر ﷺ في مواجهة الحضارة الغربية منهجاً معتدلاً وحازماً، كما هو الحال بالنسبة إلى الإمام الخميني ﷺ. هناك في ما يتعلق بالتعاطي مع الثقافة الغربية من يذهب إلى الإلغاء والرفض المطلق. وهذا غير صحيح؛ لأنَّ الغربيين لهم محسناتهم وتقديمهم العلمي أيضاً، ويجب علينا أن نستفيد من تجاربهم العلمية والفكرية.﴾

وهناك في المقابل من يذهب إلى القول بضرورة الذوبان في الفكر الغربي بشكلٍ كامل. وهو غير صحيح أيضاً.

لقد كان السيد الشهيد الصدر ﷺ يذهب إلى ضرورة إحياء الإسلام، والوقوف في وجه الغزو الثقافي المضاد والمناهض للفكر والأخلاق الإسلامية. بيد أنَّ سماحته لم يكن يرضى بالوقوف المتاجر والرجعي، بل كان يعتقد بضرورة النشاط والتحقيق العلمي القائم على العقل والمنطق، ويرى ضرورة أن يتسلح الشباب من الناحية العلمية. وفي الوقت نفسه كان يحثّم على الوقوف في وجه الجانب السلبي من الحضارة الغربية، وكان يؤكد على ضرورة المقاومة في بعض المواطن.

ونجده يطبق ذلك على المستوى العلمي، فيجاهد ويقف في وجه ممارسات صدام، وفي الوقت نفسه ينشط على الصعيد العلمي، ويسعى إلى توجيه الناس على المستوى الأخلاقي والعلمي.

نظريّة الصرد حول السنن التاريحيّة في القرآن

قراءةٌ نقديةٌ

السيد ضياء الدين مير محمد^(*)

ترجمة: محمد عبد الرزاق

تهييد

تقسم أبحاث التاريخ الفلسفية . نظراً لطبيعة المقصود من مصطلح التاريخ والمنحنى المعرفي (بشقيه) . إلى فرعين معرفيين، هما: «الفلسفة النظرية أو الجوهرية للتاريخ»^(١)؛ «والفلسفة التحليلية أو النقدية للتاريخ»^(٢) .

فلسفة التاريخ النظرية أو الجوهرية هي معرفة من الدرجة الأولى، تعنى بدراسة الظواهر والواقع السابقة، وتحليلها فلسفياً، وصولاً إلى معرفة مسار التاريخ، وتحديد معالمه، وتنظيم أسسه. كما أن هذه الفلسفة مستندة إلى عالم الظواهر التاريخية ووقائعه، وهي أبعد مدىً من العقلانية المتداولة في عامة الدراسات التاريخية هذه الأيام، غرضها الكشف عن ماهية المسار الكلي لحركة التاريخ^(٣) .

أما بالنسبة لفلسفة التاريخ التحليلية أو النقدية فهي معرفة من الدرجة الثانية، وهي مهتمة بدراسة علم التاريخ، وكتابته بأسلوب العقلانية، مع التأكيد على أبعاد علم التاريخ: الفلسفية؛ والمنطقية؛ والمعرفية، لتقديم عنه وصفاً وتعليقًا علمياً.

وتسعى هذه الفلسفة من خلال ذلك إلى كشف وإدراك القدرة والعجز في علم

(*) باحث في التاريخ الإسلامي.

التاريخ؛ من أجل النهوض بواقعه بلحاظ الجانب العلمي والنوعي. والتحليل الفلسفي لعملية تدوين التاريخ والسبل المنطقية والعلمية المتبعة في البحث التاريخي من مهام الفلسفة التحليلية أو النقدية للتاريخ^(٤).

ثمة تفاوت بين هذين الفرعين المعرفيين بلحاظ «الموضوعية»^(٥)، و«المنهجية»^(٦)، وأيضاً «الغائية»^(٧)، والبنية التحتية لكلّ منها. فعلى صعيد البعد الموضوعيّ هناك فوارق من قبيل: الاختلاف في نوع المعرفة^(٨)، والاختلاف في المصطلح، والتفاوت في التصنيف^(٩)، وكذلك الاختلاف في العلوم المتقدمة والعلوم المتأخرة^(١٠).

وعلى صعيد المنهجية فإنّ الفلسفة النظرية أو الجوهرية للتاريخ تقيد . مضافةً إلى المنهج العقلاني . من مناهج البحث التطبيقي والتجريي لتعابات الظواهر التاريخية والحضارات، ومن مناهج تقنية عرض المستندات والوثائق والشاهد التاريخية. وهي منهجياً لا محل لها في الفلسفة التحليلية أو النقدية.

وفي بعد الغائي فإنّ الغاية في الفلسفة النظرية أو الجوهرية للتاريخ هي إثبات القوانين المتحكّمة بالظواهر والتحولات التاريخية، وكذلك فهم النظام والعملية العامة من حيث التفسير في قوانين التاريخ ومحوريته. في حين تتمثل الغاية عند الفلسفة التحليلية أو النقدية في إثبات علمية علم التاريخ، وتحقيق السيطرة والإدارة العلمية للتاريخ، ولكتابته؛ للتعرف على أسس الكتابة العلمية ضمن نظام معرفيّ ممنهج ومنطقيّ.

فلسفة التاريخ في القرآن الكريم —

بالنسبة لموقف القرآن من التاريخ وعملية تدوينه يمكن أن تستبطط منه أسس الفلسفة النظرية أو الجوهرية للتاريخ، وحتى الأسس الرئيسة للفلسفة التحليلية أو النقدية. ولا تنطوي الرؤية القرآنية للتاريخ وفلسفته . بكلّ الفرعين المعرفيين . على الواقعية والوصفيّة وحسب؛ وإنما تقدم نمطاً في البحث التاريخي، معتمداً على أسلوب الحكم والعقلانية التاريخية وأليات الهرمونطيقيا والتأويلية^(١١).

لا شكّ أنّ ثمة اختلافاً جذرّياً بين المبادئ الأساسية للتعامل مع التاريخ وعملية

تدوينه في القرآن وبين الأسس والمبادئ لدى التاريخ البشري، وذلك على صعيد المنهج والفن والأسلوب، وحتى على صعيد الأيديولوجيا التاريـخـيـةـ.

ففي الفلسفة النظـرـيـةـ أو الجوهرـيـةـ في الرؤـيـةـ القرـآنـيـةـ يمكن الإشارة إلى مبادـىـءـ قانون الحرية وإرادة الإنسان في التاريخ، وقانون التكامل، ومبدأ أصلـةـ العمل^(١٢).

كما يمكن الحديث في الفلسفة التحلـيلـيـةـ أو النـقـديـةـ من وجهـةـ نـظرـ القرآنـ عنـ المـبـادـىـءـ العـامـةـ للـتـدوـينـ الـعـلـمـيـ،ـ منـ قـبـيلـ:ـ مـبـداـ الحـيـادـ وـبـذـ الكـيـدـيـةـ فيـ كـتـابـةـ التـارـيخـ،ـ وـمـبـداـ التـوـحـيدـ فيـ التـارـيخـ^(١٣)ـ،ـ وـمـبـداـ التـرـكـيبـ^(١٤)ـ،ـ وـكـذـلـكـ مـبـداـ مـحـورـيـةـ النـاسـ^(١٥)ـ فيـ التـارـيخـ^(١٦)ـ.

تفاصيل نظرية الشهيد الصدر القرآنية —

يتطرق الشهيد الصدر في دراسته المفاهيم القرآنية إلى بيان نظرية السنن التاريـخـيـةـ فيـ القرآنـ الـكـرـيمـ.ـ وـكـانـتـ القـضـاياـ المـطـرـوـحةـ فيـ هـذـاـ الـبابـ منـ المـواـضـيـعـ المـنـتـمـيـةـ إـلـىـ الـفـلـسـفـةـ النـظـرـيـةـ لـلـتـارـيخـ.ـ وـقـدـ رـأـيـ السـيـدـ الشـهـيدـ أـنـ سـنـنـ التـارـيخـ فيـ القرآنـ هيـ عـبـارـةـ عـنـ مـفـاهـيمـ تـقـنـنـ لـمـسـارـ التـارـيخـ،ـ وـتـرـسـمـ لـهـ خـطـوـتـهـ وـأـهـدـافـهـ أـيـضاـ،ـ وـبـذـلـكـ رـاحـ يـقـدـمـ لـنـاـ نـمـوذـجاـ مـنـ الـفـلـسـفـةـ النـظـرـيـةـ فيـ إـطـارـ قـرـآنـيـ لـحـاكـمـيـةـ التـارـيخـ.

أما هـدـفـ بـحـثـاـ الـحـالـيـ فهوـ تـقـدـيمـ درـاسـةـ نـقـديـةـ لـأـرـاءـ السـيـدـ الشـهـيدـ فيـ مـجـالـ فـلـسـفـةـ التـارـيخـ النـظـرـيـةـ،ـ وـالـتـيـ كـانـ قدـ طـرـحـهاـ بـرـؤـيـةـ قـرـآنـيـةـ.ـ فـإـنـ ماـ يـحـسـبـ لـنـظـرـيـةـ سـنـنـ التـارـيخـ فيـ القرآنـ هوـ جـانـبـ الـإـبـدـاعـ وـالـابـتـكـارـ فيـ طـرـيـقـةـ التـحـلـيلـ وـحـدـاثـةـ المـوـضـيـعـ نـفـسـهـ.ـ فـالـسـيـدـ الشـهـيدـ الـرـيـادـةـ فيـ الـكـتـابـةـ عنـ الـفـلـسـفـةـ النـظـرـيـةـ لـلـتـارـيخـ بـتـوجـهـ قـرـآنـيـ،ـ وـإـنـ المـواـضـيـعـ الـتـيـ طـرـقـهاـ كـانـتـ جـدـيـدةـ وـبـكـراـ؛ـ إـذـ لـمـ يـسـبـقـ أـنـ تـاـولـ أـحـدـ مـوـضـيـعـ الـفـلـسـفـةـ النـظـرـيـةـ بـرـؤـيـةـ قـرـآنـيـةـ بـهـذـهـ الـطـرـيـقـةـ الـرـائـعـةـ مـنـ حـيـثـ الشـكـلـ وـالـمـضـمـونـ وـالـمـيـكـلـيـةـ أـيـضاـ.

لـقدـ قـدـمـ السـيـدـ الشـهـيدـ المـواـضـيـعـ المرـتـبـطـةـ بـالـفـلـسـفـةـ النـظـرـيـةـ مـنـ وجـهـ نـظرـ القرآنـ تحتـ عنـوانـ (ـنـظـرـيـةـ سـنـنـ التـارـيخـ)،ـ وـفيـ ثـلـاثـةـ مـحاـلـ،ـ هـيـ:ـ (ـبـيـانـ بـيـئـةـ الـقـوـانـينـ وـالـسـنـنـ التـارـيخـيـةـ وـأـشـكـالـهـاـ)ـ؛ـ (ـبـيـانـ خـصـائـصـ وـصـفـاتـ الـقـوـانـينـ وـالـسـنـنـ التـارـيخـيـةـ فيـ

القرآن)؛ و(صيغ هذه القوانين وسنن التاريخ في القرآن). وإليك تحليلها ونقدها:

أ. فكرة القوانين والسنن التاريخية في القرآن الكريم —

من وجهة نظر القرآن فإن الساحة التاريخية تدار عبر القوانين والتوصيات. وقد ورد في النص القرآني موضوع هداية الساحة الاجتماعية والتاريخية عبر القوانين والسنن التاريخية على ثلاثة أشكال، هي: المفهوم الكلّي، والمصداق، والكلّي المصداق. وقد بيّن السيد الشهيد كلّ واحد منها استناداً إلى الآيات القرآنية^(١٧).

١. الفكرة العامة للقوانين والسنن في القرآن الكريم —

تدل الآيات بمدولها الكلّي على وجود سنن التاريخ بشكل واسع، وتحوي بأن للتاريخ . من وجهة نظر القرآن . قوانين كلية هي التي تحكم بمساره وأحداثه. وتؤكّد هذه الآيات حضور القوانين العلمية في التاريخ والظواهر التاريخية. وقد قسم السيد الشهيد الآيات المرتبطة بهذا الموضوع إلى ثلاثة محاور، وهي:

المحور الأول: المجتمع والأجل الجماعي —

استشهد السيد الشهيد بالآيات المتعلقة بموضوع الأجل الجماعي؛ لإثبات وجود الشكل العام للقوانين التاريخية^(١٨). وهي الآيات التي يستبطن منها فكرة تحكم القوانين بالتاريخ، وهي:

قال تعالى: «لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ» (يونس: ٤٩).

وقال تعالى: «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ» (الأعراف: ٣٤).

وقال تعالى: «مَا تَسْنِيْقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ» (المؤمنون: ٤٢). وتدل هذه النصوص القرآنية الشريفة على أنه هناك أجل جماعي . مضافاً إلى الأجل الفردي . يتحكم بمصير الأمة، وأن للمجتمع . كالفرد . حركة وحيوية، فإذا

افتقدـها مـاتـ وتـلاـشـيـ. فـكـمـاـ أـنـ مـوـتـ الـفـرـدـ تـابـعـ لـلـقـانـونـ وـتـأـثـيرـ السـنـنـ التـارـيـخـيـةـ فـكـذـلـكـ الـأـمـمـ وـالـمـجـمـعـاتـ لـهـاـ أـجـلـهاـ وـمـوـعـدـهاـ الصـادـرـ عنـ الـقـوـانـينـ وـالـسـنـنـ. إـذـاـ فـهـذـهـ الـآـيـاتـ تـدـلـ دـلـلـةـ وـاضـحـةـ عـلـىـ نـظـريـةـ السـنـنـ التـارـيـخـيـةـ، وـحـكـمـ الـنـوـامـيـسـ عـلـىـ التـارـيـخـ^(١٩).

وقفـةـ نـقـديـةـ

يـبـدوـ أـنـ اـسـتـشـهـادـ السـيـدـ الصـدـرـ بـهـذـهـ الـآـيـاتـ فـيـ إـثـبـاتـ سـنـنـ التـارـيـخـ لـمـ يـكـنـ صـائـباـ؛ وـذـلـكـ لـلـأـسـبـابـ التـالـيـةـ:

أـوـلـاـ: تـدـلـ هـذـهـ الـآـيـاتـ . مـنـ حـيـثـ الـمـنـطـوقـ أوـ الـمـطـابـقـةـ وـالـتـضـمـنـ، وـحتـىـ فـيـ ظـهـورـهـاـ . عـلـىـ أـجـلـ الـمـجـمـعـ الـجـمـاعـيـ، وـلـيـسـ لـهـاـ أـكـثـرـ مـنـ هـذـاـ الـمـفـادـ. فـهـيـ تـقـتـصـرـ عـلـىـ إـثـبـاتـ مـبـداـ أـجـلـ الـأـمـمـ وـمـوـعـدـهاـ فـقـطـ.

ثـانـيـاـ: حـتـىـ الدـلـلـةـ الـمـفـهـومـيـةـ وـالـالـلـزـامـيـةـ لـلـآـيـاتـ لـاـ تـثـبـتـ قـانـونـ وـحـكـمـ التـارـيـخـ. ثـمـ إـذـاـ كـانـ يـمـكـنـ إـثـبـاتـ سـنـنـ التـارـيـخـ بـالـدـلـلـةـ الـالـلـزـامـيـةـ فـإـنـ السـيـدـ الصـدـرـ لـمـ يـبـيـنـ شـيـئـاـ مـنـ ذـلـكـ هـنـاكـ.

ثـالـثـاـ: يـعـدـ السـيـدـ الشـهـيدـ مـقـارـنـةـ وـارـتـبـاطـاـ بـيـنـ أـجـلـ الـأـمـمـ وـحـكـمـ التـارـيـخـ، ثـمـ يـخـلـصـ، عـبـرـ مـبـداـ أـجـلـ الـجـمـاعـيـ، إـلـىـ إـثـبـاتـ حـكـمـ السـنـنـ التـارـيـخـيـةـ، لـكـنـهـ لـمـ يـوـضـعـ لـنـاـ هـذـهـ الـطـرـيـقـةـ الـاـنـتـزـاعـيـةـ الـمـتـبـعـةـ.

رـابـعـاـ: لـقـدـ خـرـجـ الشـهـيدـ الصـدـرـ فـيـ هـذـهـ الـآـيـاتـ عـنـ مـوـضـوعـ نـظـريـةـ السـنـنـ التـارـيـخـيـةـ، فـإـنـ مـبـحـثـ سـنـنـ التـارـيـخـ، مـنـ حـيـثـ الـاـخـتـصـاصـ وـالـمـوـضـوعـ، مـنـفـصـلـ عـنـ مـوـضـوعـ أـجـلـ الـأـمـمـ الـجـمـاعـيـ.

خـامـسـاـ: لـاـ تـوـجـدـ مـطـابـقـةـ وـاـسـجـامـ بـيـنـ الدـلـلـ وـالـمـدـعـىـ؛ لـأـنـ دـلـلـهـ (أـجـلـ الـأـمـمـ) أـعـمـ مـنـ المـدـعـىـ (سـنـنـ التـارـيـخـ).

وـبـنـاءـ عـلـيـهـ لـاـ يـمـكـنـ اـسـتـبـاطـ الـفـكـرـةـ الـكـلـيـةـ لـنـظـريـةـ السـنـنـ التـارـيـخـيـةـ مـنـ الـآـيـاتـ الـمـذـكـورـةـ.

المحور الثاني: مبدأ العقاب الدنيوي —

المحور الثاني الذي يستند إليه الشهيد الصدر في إثبات الفكرة الكلية لشكل السنن التاريخية هو العقاب الدنيوي؛ حيث قال بأنَّ القوانين الكلية متحكمة بسبب التاريخ، مستشهدًا بالآيات الشريفة التالية:

قال تعالى: «وَرِبُّكَ الْفَقُورُ دُوَ الرَّحْمَةِ لَوْ يُواخِذُهُمْ بِمَا كَسَبُوا لَعَجَلَ لَهُمُ الْعَذَابُ بَلْ لَهُمْ مَوْعِدٌ لَنْ يَجِدُوا مِنْ دُونِهِ مَوْئِلًا ◆ وَتِلْكَ الْقُرْآنِ أَهْلَكَتَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلَنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِدًا» (الكهف: ٥٩ - ٥٨).

قال تعالى: «وَلَوْ يُواخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَىٰ ظَهَرِهَا مِنْ ذَأْبَةٍ وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُسَمًّى» (فاطر: ٤٥).

تحدث القرآن في هذه الآيات عن العقاب الدنيوي، وأنَّ النتيجة الطبيعية والاحتمالية للظلم والعدوان هو العقاب الدنيوي بعينه. وهذا يدلّ. فضلاً عن العقاب الآخروي . على نزول العقاب الدنيوي بحق المخلوقات. فجميع هذه الشواهد هي من منطق التاريخ وستته، وفقاً لهذا المنطق بالتحديد يحل العذاب بالمجتمع نتيجةً للظلم والعدوان^(٢٠).

يذهب السيد الشهيد . استناداً إلى الآيات المذكورة آنفاً . إلى القول بأنَّ التاريخ يبقى تحت رحمة القوانين والسنن العامة ، وهي التي تحدد مساره.

وقفةٌ نقدية —

بشكل عام يمكن القول: إن هذه الآيات الشريفة لا تدلّ أبداً على حكم السنن التاريخية؛ وذلك للأسباب التالية:

أولاً: تدلّ الآيات من حيث المطابقة والمنطق، وكذلك ظهورها، على مبدأ ضرورة العقاب الدنيوي، ولا يستفاد منها أكثر من ذلك.

ثانياً: لا تدلّ هذه الآيات على السنن التاريخية، حتى بالدلالة المفهومية والالتزامية. وإذا كان بالإمكان إثبات هذا النوع من الالتزام فإن السيد الشهيد لم

يذكر شيئاً من هذا.

ثالثاً: ما العلاقة المنطقية والمفهومية بين إثبات مبدأ العقاب الدنيويّ وقضية السنن التاريحيّة؛ كي يتوصّل السيد الشهيد من خلال هذا المبدأ إلى حكم السنن التاريحيّة؟ ثم إنّه لم يبيّن طبيعة هكذا نوع من العلاقة.

رابعاً: إنّ موضوع الآيات المذكورة . من حيث المدلول . هو السنة الإلهيّة ، لكن السيد الشهيد خرج عن موضوع البحث؛ لأنّ مبحث العقاب الدنيويّ لا علاقة له بإثبات حكم السنن التاريحيّة ومحوريّة التاريخ. كما أنه لم يقدم دليلاً على كيّفية مروره بمقام ثبوت وإثبات مبدأ إلهيّ اسمه العقاب الدنيويّ، ووصوله إلى مقام ثبوت وإثبات السنن التاريحيّة.

خامساً: على الرغم من دلالة هذه الآيات على مبدأ العقاب الدنيويّ فعلاً فإنه ليس بالإمكان إثبات مصداق من هذه القوانين التاريحيّة عبر هذه الآيات بالتحديد، كي يتسلّى بعد ذلك تعميم الحكم عن طريق الاستقرار التاريخي .
وبناءً على ذلك فإنّ دلالة هذه الآيات ومداليلها خارجةٌ تخصّصاً عن مبحث السنن التاريحيّة في القرآن الكريم.

المحور الثالث: زوال المجتمع نتيجة إخراج الأنبياء —

في المحور الثالث يستشهد السيد الصدر بزوال المجتمعات إذا حاولت إخراج الرسل من ديارهم على وجود الفكرة الكالئية للسنن التاريحيّة في القرآن الكريم.
قال تعالى: «وَإِنْ كَادُوا لِيَسْتَقْرِرُوكَ مِنَ الْأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا وَإِذَا لَا يُنْبَغِونَ خِلَافَكَ إِلَّا قَلِيلًا ◆ سَنَةٌ مَّنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسْتُرَتَنَا تَحْوِيلًا»
(الإسراء: ٧٦ - ٧٧).

تدلّ الآية على مفهوم كليٍّ مفاده أنّه لن يطأّ تغيير أو تحول على السنة الإلهيّة أبداً ، وهي السنة التي سار عليها الأنبياء السابقون أيضاً. فإنّ طرد الأنبياء وإخراجهم ومعارضتهم ستؤدي إلى زوال الأمة قريباً. وإنّ هذه الآية تتحدث عن واحدة من السنن التاريحيّة^(٢١).

من خلال هذا الشرح يتوصل السيد الشهيد إلى الاستدلال بالآية المذكورة على نفوذ وحاكمية السنن التاريخية من وجهة نظر القرآن الكريم.

وقفةٌ نقديةٌ —

وفقاً للأسباب التالية فإنَّ هذا الاستدلال محلَّ نظر وتأملٍ:
أولاً: إنَّ مدلول الآية ومفادها . كسابقاتها . لا يحمل دلالة على موضوع السنن التاريخية . وإنَّ مدلول الآية ، مطابقة ومنطقاً وتضمِّناً ، ينصُّ فقط على مسألة زوال المجتمع نتيجة إخراج الأنبياء ، ولا يتعذرُ إلى ما سوى ذلك .

ثانياً: تفيد الدلالة التطابقية للآية استحالة التغيير في السنن الإلهية ، لكنَّ ليس هناك علاقة منطقية أو تلازم بين عدم التغيير في السنة الإلهية وثبت حكم السنن التاريخية .

ثالثاً: استنتاج السيد الشهيد من السنة الإلهية في الآية قضية السنة التاريخية ، في حين ليس معنى استحالة التغيير في السنة الربانية هو استحالة ذلك في السنن التاريخية .
 وبقى هذا الاستنتاج بحاجة إلى دليلٍ ومنطق قويٍّ أيضاً .

رابعاً: كان محلَّ بحث الآية يدور حول إثبات مبدأ إخراج المجتمع نتيجة إخراج الأنبياء . وهذا المبدأ من حيث الموضوع مغايرٌ لمبحث السنن التاريخية .

خامساً: جانب الدلالة الالتزامية غير متوفِّر ، ودلالة الآية المفهومية لا تدلُّ على وجود السنن التاريخية . كما أنَّ السيد الشهيد لم يتطرق إلى الكلام عن الدلالة الالتزامية والمفهومية للتدليل على مدعاه .

٢. مصاديق السنن التاريخية في القرآن الكريم —

كان موضوع الآيات التي تتحدث عن سنن التاريخ في إطار المصاديق هو النوع الثاني من أشكال السنن والقوانين التاريخية ، والذي أخذ السيد الشهيد يفصل فيه عن طريق ذكر الأمثلة ، والاستشهاد بالآيات؛ إثباتاً لوجود قانون السنن التاريخية في النصِّ القرآني . وهنا استعرض هذا الموضوع في ثلاثة محاور، هي: السنن السابقة ،

ونفي الاستثناء في السنة التاريحية، وموقف الرسل من المترفين في المجتمع.
واليك تفصيل هذه المحاور:

المحور الأول: سنن الأقوام السابقة —

يذهب السيد الصدر إلى إثبات قانون السنن التاريحية عبر الاستشهاد بآيات تتحدث عن سنن السالفين في إطار المصاديق.

قال تعالى: «قَدْ حَلَّتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنُنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ» (آل عمران: ١٣٧).

قال تعالى: «وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّنْ قَبْلِكَ فَصَبَرُوا عَلَىٰ مَا كُذِّبُوا وَأُوذُوا حَتَّىٰ أَتَاهُمْ ثُصُّرُوا وَلَا مُبَدِّلٌ لِّكَلِمَاتِ اللَّهِ وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَّبِيِّ الْمُرْسَلِينَ» (الأنعام: ٢٤).

جاء السيد الشهيد بهذه النصوص القرآنية شاهداً على وجود قانون سنن التاريح، عبر ذكر مصاديقه في القرآن. ورأى أن هذه الآيات تؤكد على وجود السنن التاريحية من جانب، وتحث أيضاً على تتبعها والتقتيب في قصص التاريخ من جانب آخر؛ بغية التوصل إلى السنن والقوانين التي كانت سارية على الأنبياء السابقين، وعلى الرسول الأكرم ﷺ، في إطار قانون السنن التاريحية.

ويعتقد السيد الصدر أن للباري - عز وجل - رسالة وكلمة لا يعتريها التغيير على مر العصور. وعليه يثبت مدعاوى قانون السنن التاريحية^(٢٢).

وقفةٌ نقديةٌ —

ترد على نظرية السيد الشهيد هذه، وعملية استشهاده بالأيات المذكورة، جملة من الإشكالات:

أولاً: إن المدلول التطابقي لهذه الآيات، وكذلك منطوقها، هو وجود السنن الإلهية في الأمم السابقة. وإن الدعوة إلى الاتّعاظ بهذه السنن لا تؤدي إلى استنتاج حصر ذلك بالسنن التاريحية.

ثانياً: إن وجود السنن في الأمم السابقة، وتأكيد القرآن على الإمعان فيها

وأخذ العبرة منها، لا يحمل دلالة تطابقية وتضمنية أو التزامية على ثبوت نظرية السنن التاريخية. وبعبارة أخرى: إن مؤدى وجود السنن في الأمم السابقة لا يدلّ على إثبات قانون السنن التاريخية.

ثالثاً: يبقى الدليل . في هذا الاستدلال القرآني . أعمّ من المدعى ، ولا يثبت مع ثبوت السنن في الأمم السابقة قانون حكم التاريخ .

رابعاً: لا يستفاد من استحالة التغيير في الكلمات الإلهية ثبوت السنن التاريخية وقانون حكم التاريخ في الظواهر التاريخية؛ لأن عدم التبديل في السنن الإلهية والكلمات الربيانية هي سنة أعمّ من السنة التاريخية.

خامساً: لا علاقة للأدلة المذكورة في النصوص القرآنية على إثبات قانون السنن التاريخية في إطار المصاديق بنوع موضوع البحث ، وهي خارجة عنه تختصاً.

المحور الثاني: انعدام الاستثناء في سنن التاريخ —

هذا هو المحور الثاني الذي رأى السيد الشهيد من خلاله دلالة على وجود الطابع المصداقى للسنن التاريخية في القرآن الكريم ، والمتمثل بانعدام الاستثناء في قانون التاريخ . فاستشهد لذلك بقوله تعالى : «أَمْ حَسِيتُمْ أَنْ تَذَكُّرُوا جَنَّةً وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مِنْ أَنْذِلْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِكُمْ مَسْتَهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَاءُ وَزَلَّلْنَاكُمْ حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللَّهُ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ» (البقرة : ٢١٤) .

ذهب السيد الشهيد إلى أن هذه الآية هي دليل على قانون السنن التاريخية ، فأخذ من خلال نصّها يبيّن وجود طابع السنن التاريخية على شكل مصاديق . فاستنتاج من انتفاء الاستثناء في السنة التاريخية قانون التاريخ ، وتحكمه بال مجريات . كما عدّ مسألة تحقق النصر الإلهيّ سنة تاريخية ، يسري عليها حكم التاريخ^(٢٣) .

وقفةٌ تقديمية —

ترد على هذا الاستدلال جملة من الإشكالات ، وهي :
أولاً: ليس ثمة صلة بين دلالات الآية الثلاث . التطابقية ، التضمنية ، الالتزامية ..

أو ظهورها، وحتّى دلالتها المفهوميّة، وبين مسألة ثبوت قانون السنن التاريحيّة؛ فإنّ موضوع البحث في هذه الآية يدور حول مسألة عدم دخول الجنة دون اختبار إلهيّ، ودون الشعور بالمعاناة. وعليه ليس هناك دلالة تطابقية أو منطق في النصّ يدلّ على إثبات قانون السنن التاريحيّة في القرآن الكريم.

ثانياً: نصّ الآية الشرفية أعمّ من مدّعى السيد الشهيد في هذا الصدد. وليس هناك أيّ علاقة منطقية أو توضيح معقول بين نصّ الآية وثبتوت السنن التاريحيّة.

ثالثاً: ليس موضوع الآية هو السنة التاريحيّة من حيث إثبات حكم التاريخ وسيريانه، وإنما هي في صدد الإشارة إلى السنة الإلهيّة. وليس بالإمكان فهمها على أنّ المراد هو السنة التاريحيّة وفقاً للدلالة التطابقية والالتزامية.

رابعاً: يذكر السيد الشهيد هذه الآية دليلاً على الطابع المصدافي للقوانين والنواويس التاريحيّة، في حين ليس موضوع الآية المصدق والوجود الخارجيّ.

وبناءً عليه لا يمكن إثبات قانون السنن التاريحيّة على نحو المصاديق من خلال الاستدلال بالآية المذكورة.

المحور الثالث: موقف الأنبياء من المترفين —

ينتقل السيد الشهيد إلى المحور الثالث من الاستدلال على مصاديق السنن التاريحيّة في القرآن الكريم، ويستشهد بآية تذكر موقف الأنبياء الرافض لعقيدة المترفين في المجتمعات، كقوله تعالى: «وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّبِيٍّ إِلَّا قَالَ مُتَرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أَرْسَلْنَاكُمْ بِهِ كَافِرُونَ ◆ وَقَالُوا لَهُنَّ أَكْثَرُ أَمْوَالًا وَأَلَدًا وَمَا لَهُنْ بِمُعَذَّبِينَ» (سبأ: ٢٤ - ٢٥).

من وجهة نظر السيد الشهيد فإنّ هذه الآية دليل على وجود السنن التاريحيّة. وقد ذكر بأنّ هناك علاقة تطارد وتناقض بين موقع النبوة الاجتماعيّ في حياة الناس على الساحة التاريحيّة والموقع الاجتماعيّ للمترفين والمسرفين^(٢٤).

وقفةٌ نقديةٌ —

يبدو أنّ استدلال السيد الصدر هنا . كسائر الاستدلالات السابقة التي ساقها

من أجل إثبات قانون السنن التاريخية في إطار المصاديق. لا ينهض بالمراد إطلاقاً. فليس مفاد الآية، من حيث الدلالة الالتزامية والمفهومية، دالاً على ثبوت القوانين التاريخية. وهو - حسراً - في صدد الإشارة إلى موضوع السنن الإلهية في مجال العلاقة الاجتماعية بين مقام النبوة ومقام المترفين. وبعبارة أخرى: إن حكم موقع البحث وموضوعه في الآية كالسابقة بانقضاء الموضوع، مقارنة بمحل بحث السنن والنوميس التاريخية.

٢. السنن التاريخية مفهوماً ومصداقاً

النمط الثالث لوجود السنن التاريخية ضمن النص القرآني هو العرض المطروح والجامع بين المفهوم ومصداقه، والذي يمكن إدراجه تحت عنوان (الاستقراء التاريخي). حيث ذكر السيد الشهيد بأن القرآن، ومن خلال هذا النمط الثالث، يدعو إلى الاستفادة من الحوادث الماضية، وشحذ الهمم؛ لإيجاد استقراء للتاريخ؛ بغية التفتيش عن سنة أو قانون تاريخي^(٢٥). وإليك الآيات المستشهد بها:

قال تعالى: «أَقْلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ دَمَرَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَنَكَافِرُنَّ أَمْثَالُهُمْ» (محمد: ١٠).

قال تعالى: «أَقْلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ» (يوسف: ١٠٩).

وغير ذلك من الآيات التي وردت في استدلال الشهيد الصدر.

وقفة تقدية

إن ما يستفاد من مدلول الآيات التطابقي، والمنطوق، هو السير في الأرض والنظر إلى عاقبة الأمور. فهي تحث على التدبر ونوع من الاستقراء. لكن هذا الاستقراء لا يدل على الاستقراء التاريخي، وثبت مفهوم ومصدق السنن التاريخية. وبناءً على ذلك فإن هذه الآيات لا تحمل دلالة تطابقية أو تضمنية أو التزامية على ثبوت الطابع المفهومي والمصداقي للسنن التاريخية. وإن هذا المفهوم لا يمكن استنتاجه حتى من دلالة اللفظ على لازم خارج عن معنى الآيات.

رغم إمكانية استنتاج بعض القوانين والضوابط من موضوع السير في الأرض، ومشاهدة عاقبة الماضين، يبقى نص هذه الآيات بمنأى عن أي دلالة على إثبات قانون السنن التاريحيّة، ولا سيما في إطار المزج بين النظرية والتطبيق.

وتأسيساً على ما مضى فإنَّ جميع الاستدلالات التي ساقها السيد الشهيد؛ بغرض إثبات قانون السنن التاريحيّة . في المحاور الثلاثة .. باطلة، بلاحظ الدلالات الثلاث، وكذلك الدلالة الالتزامية والمفهوميّة، وطبيعة النصوص وظهورها؛ حيث لا توجد علاقة منطقية وعلميّة بين مدعاه وأدلةه. وبعبارة أخرى . وكما ذكرنا : إنَّ جميع الأدلة إنما هي أعمّ من المدعى.

بـ. خصائص السنن التاريحيّة في القرآن الكريم —

المبحث الثاني الذي تطرق إليه السيد الشهيد في معرض حديثه عن الفلسفة النظريّة للتاريخ في القرآن هو موضوع خصائص السنن والقوانين التاريحيّة. ويتلخّص في ثلاثة خصائص، هي :

١ـ المفهوم العام للسنن التاريحيّة في القرآن الكريم (الاطراد) —

الميزة الأولى التي يذكرها السيد الشهيد لنماذج السنن التاريحيّة في القرآن هي صفة الشمولية والعموم، والاستمرارية التاريحيّة. حيث يعتقد بأنَّ السنن التاريحيّة في القرآن الكريم لم تؤسّس على أساس الصدف، وإنما هي تسير وفق قوانين عامة وضوابط كليلة، وإن لها طابعاً عاماً يفضي إلى طبيعتها العلميّة، وطابعها الاستمراري. وجاء في استدلال السيد الصدر على هذا الموضوع جملةً من الآيات القرآنية، منها^(٢٦) :

قال تعالى: «سُنَّةُ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِ وَكَنْ تَجَدُ لِسُنَّةَ اللَّهِ تَبَدِيلًا...» (الأحزاب: ٦٢).

قال تعالى: «سُنَّةً مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رَسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا...» (الإسراء: ٧٧).

قال تعالى: «وَلَا مُبْدِلَ لِكَلَامَاتِ اللَّهِ» (الأنعام: ٣٤).

وقد رأى في هذه النصوص الشريفة دلالة على صفة الشمولية في السنن التاريخية، وأنها تضفي طابعاً علمياً على طبيعة القوانين والنواميس التاريخية.

وقفةٌ تقدّمية —

يلاحظ على استدلال السيد الشهيد بهذه الآيات الشريفة في إثبات صفة الشمولية للسنن التاريخية ما يلي:

أولاً: تفيد هذه النصوص القرآنية بدلاتها وظهورها عدم التبديل والتحويل في السنن الإلهية وفي كلمات الله. عز وجل.. ومعلوم أنه لا يمكن منطقياً استنتاج ثبوت صفة الشمولية للسنن التاريخية من هذا الموضوع بالذات.

ثانياً: ليس معنى استحالة التحويل والتبدل في السنة الإلهية ثبوت صفة الشمولية للقوانين التاريخية؛ لأن عدم التبديل في سنة الباري. عز وجل.. هو أمرٌ أسمى وأعلى من مسألة السنن التاريخية وتحولها. ثم ليس ثمة استلزمان منطقيٌ ودلالة التزامية بين الأمرين.

ثالثاً: لا توجد صلة منطقية أو التزامية بين نوعية موضوع الآيات المذكورة وبين موضوع صفة الشمولية المشار إليها؛ كي يذهب السيد الشهيد إلى الحكم بشمولية السنن التاريخية استناداً إلى ضرورة عدم التبديل في السنن الإلهية.

رابعاً: يدعى السيد الشهيد أن صفة الشمولية في السنن التاريخية تدلّ على الطابع العلمي في هذه السنن، لكنه لم يفصح لنا عن طبيعة العلاقة المفترضة بين هذين الأمرين من الناحية المنطقية. وبعبارة أخرى: ليست صفة الشمولية هي مدلول الآيات بالتطابق والمنطق، كي ينتج عنه الطابع العلمي.

خامساً: يصرّ السيد الشهيد على أنّ طابع هذه القوانين التاريخية هو طابع علمي، دون أن يذكر نوع هذا العلم. فهل أن طبيعة سنن التاريخ العلمية هي من سخن العلوم التجريبية أم العلوم المنطقية أو الفلسفية؟

وبناءً عليه فإنّ ظهور هذه الآيات ودلالاتها لا تدلّ على صفة الشمولية للسنن

التاريحيّة. وكان ينبغي للسيد الشهيد أن يثبت صفة الشمولية للسنن التاريحيّة عن طريق الدلالات الالتزامية والمفهوميّة للنص القرآني. وهذا ما لم يتطرق إليه مطلقاً.

٢. السنن التاريحيّة في القرآن وسمتها الربّانية —

الميزة الثانية المستقة من حقيقة السنن التاريحيّة هي سمتها الربّانية. فمن وجهة نظر القرآن تتمتع هذه السنن بصفة إلهيّة ومتصلة بمشيئة الباري . عزّ وجلّ .. وهي قانون من القوانين الإلهيّة. وقد رأى السيد الشهيد أنّ صفة سنن التاريخ الإلهيّة هي دليل على وجود الطابع الغيبيّ فيها؛ لأنَّ الله يمارس قدرته من خلال هذه السنن التي لا تتغيّر أبداً، فهي تعبيرٌ عن الإرادة والحكمة الربّانية.

نعم، ليس معنى إضفاء الصفة الربّانية على السنن التاريحيّة هو نسبة الحادثة التاريحيّة نفسها إلى الله مع قطع الصلة عن بقية الحوادث، بحيث يتمّ عزل الحادثة عن سياقها الطبيعيّ، وربطها بالسماء، بل هو بمعنى ربط السنة التاريحيّة وربط أوجه العلاقات والارتباطات به . عزّ وجلّ .. وهو يجري حكمه في السنن عبر نافذة العلل والعوامل الطبيعية. وبناءً عليه فإنَّ قوانين الطبيعة وقوانين التاريخ متصلة بالله . تبارك وتعالى . عن طريق العوامل والأسس الطبيعية، وعن الطريق ذاته يسري حكمه فيها. وبعبارة أخرى: ليس معنى القول بأنَّ سنن التاريخ غير خارجة عن القدرة الإلهيّة هو أنها تتمّ دون عوامل وواسطة، وانحصر ذلك بالقدرة الإلهيّة^(٢٧).

يذكر أنَّ السيد الشهيد لم يورِّد نصاً قرآنياً في معرض حديثه عن مفهوم الصفة الربّانية في السنن التاريحيّة؛ كي يعتمد عليه، ويستنتج منه الدلالة المطلوبة على المدعى، وذلك على الرغم من أنَّ القرآن زاخرٌ بالأيات المعنية بموضوع القدرة الإلهيّة ومدياتها.

٣. دور إرادة الإنسان في السنن التاريحيّة —

الحقيقة الثالثة التي تكشف عنها السنن التاريحيّة هي الإرادة والاختيار والحرّيّة لدى الإنسان، والمؤثّرة على مجرى تحولات وظواهر التاريخ. فقد رأى السيد نصوص معاصرة.. السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م ١٤٢٢ هـ

الشهيد أن حرية الإنسان وإرادته لا تتعارض مع السنن التاريخية. وقال: إن الوهم بوجود التناقض بين نظرية السنة التاريخية ونظرية حرية الإنسان وإرادته هو من القضايا التي لفت إليها القرآن، فأكَّد على أن المحور في تسلسل الأعداد والقضايا إنما هو الإنسان نفسه. ووفقاً لنصوص القرآن فإن هناك مواقف إيجابية للإنسان تمثل حريته و اختياره وتصميمه. وهذه الموقف تستتبع ضمن علاقات السنن التاريخية، وتستتبع معلوماتها المناسبة^(٢٨).

أمّا الآيات التي يوردها الشهيد الصدر في هذا الصدد فهي:

قال تعالى: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا يَقُومُ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا يَأْنَسُوهُمْ» (الرعد: ١١).

قال تعالى: «وَإِنَّ لَوْ أَسْتَقْبَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْفِقَنَاهُمْ مَاءً غَدَقَأْ» (الجن: ١٦).

وحسب رؤية السيد الشهيد فإن هذه النصوص تدل على إرادة الإنسان وحريةه في السنن التاريخية.

وقفةٌ تقديةٌ —

لا يمكن استنباط دلالة تطابقية على دور إرادة الإنسان في القوانين التاريخية. نعم، مفاد الآية ومدلولها حرية الاختيار لدى الإنسان. لكن هذا الموضوع لا علاقة له بحرية الإنسان في السنن التاريخية، فهو لا يثبت هذا الأمر تحديداً. وبعبارة أخرى: إن الإنسان حر في تصرفاته، إلا أن مدلول هذه الآيات التطابقي وظهورها لا يوحى بثبوت حرية الإنسان وإرادته في السنن التاريخية.

ج. صيغ السنن التاريخية في القرآن —

وفقاً للسيد الشهيد فإن صيغ السنن التاريخية في القرآن الكريم كانت قد تبلورت في ثلاثة صيغ هي: (شكل القضية الشرطية)، (شكل القضية الفعلية الناجزة)، (السنن التاريخية المصاغة على صورة اتجاه طبيعي). وإليك بعض التفصيل في ذلك:

١. السنن التاريحيّة في شكل القضية الشرطية —

الطبيعة الأولى لشكل السنن التاريحيّة في القرآن الكريم هي عبارة عن: صورة القضية الشرطية أو المشروطة. في هذا الشكل تمثّل السنة التاريحيّة في قضية شرطية تربط بين حادثتين على الساحة التاريحيّة، وتوكّد على العلاقة الموضوعيّة بين الشرط والجزاء، وأنّه متى ما تحقّق الشرط تحقّق الجزاء، و نتيجته تتحقّق السنة التاريحيّة. يرى السيد الشهيد أنّ هذه الصياغة موجودة بكثرة في النصوص القرآنيّة، كما أنّ القوانين والسنن الطبيعية والكونيّة تزخر بها أيضًا، وعلى مختلف الساحات الأخرى. فقانون القرآن ينصّ على ضرورة وجود علاقة شرطية بين الحوادث التاريحيّة في معظم الأحيان^(٢٩).

وقد رأى الشهيد الصدر معنى الشرط هذا متوفّراً في النصوص القرآنيّة التالية:

قال تعالى: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا يَقُومُ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ» (الرعد: ١١).

قال تعالى: «وَإِنَّ لَوْ اسْتَقَامُوا عَلَى الظَّرِيفَةِ لَأُسْتَقِنَاهُمْ مَاءَ غَدَقاً» (الجن: ١٦).

عبر هاتين الآيتين نفذ السيد الشهيد إلى الاستدلال على وجود القضية الشرطية في السنن التاريحيّة، فراح يحلّ السنن التاريحيّة بلسان القضية الشرطية^(٣٠).

وقفةٌ نقديةٌ —

يؤاخذ على هذا الاستدلال بما يلي:

أولاً: إنّ لهذه النصوص الشريفة دلالة تطابقية على مسألة التغيير الذاتي، وما يتبعه من تحول على مستوى المجتمع. وقد بيّنت هذه القضية على شكل القضية الشرطية في صورة الشرط والجزاء. ولا يتحمل مفاد النصوص أمراً أبعد من ذلك.

ثانياً: إن استعراض السنة التاريحيّة في صورة القضية الشرطية هو فرع لثبوت السنة التاريحيّة ذاتها. وكما أشرنا سابقاً فإنّ هذه الآيات لا تثبت موضوع السنن التاريحيّة، من حيث دلالتها التطابقية، كي يقال: إن هذه السنة قد وردت على هيئة القضية الشرطية.

ثالثاً: لقد خرج السيد الشهيد تخصيصاً باستدلاله على القضية الشرطية في نصوص معاصرة.. السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م ١٤٢٢ هـ

الآيات عن محل البحث، وهو موضوع (حكم السنة التاريخية)؛ لأنّ محل البحث فيها ليس هو القوانين التاريخية، كي يتسمى من خلاله إثبات الصيغة الشرطية للسنة التاريخية.

وتأسِيساً عليه فإنّ دلالة الآيات المذكورة . دلالة تطابقية أو تضمنية أو في ظهورها . على إثبات الصيغة الشرطية للسنة التاريخية ليس بالأمر المجدى كثيراً، وحتى في حالة الاعتماد على الدلالة الالتزامية فإنّ السيد الشهيد لم يبيّن لنا العلاقة المنطقية بين هذه الآيات وصيغة سنن التاريخ الشرطية.

٢. السنن التاريخية في شكل القضية الناجزة—

صيغة القضية الناجزة والتحقق هي الشكل الثاني للسنن التاريخية في القرآن الكريم. وهي قضية قطعية، بمعنى التحقق العلمي. وليس للإنسان فيها أي اختيار وتحكم، بل لا يمكن التعديل فيها أيضاً؛ لأنّ هذا النوع من القضايا يتكون في صيغة ناجزة وقطعية. فالقضايا القطعية تتحقق في إطار الأمر القطعي من حيث الزمان والمكان. ويرى السيد الشهيد أنه بالإمكان لمس القضايا الناجزة على صعيد السنن التاريخية في بعض الآيات القرآنية^(٣).

وقفةٌ تقديمية—

الملاحظ على السيد الشهيد في هذا الصدد هو عدم استشهاده بآية ذات دلالة تطابقية على وجود السنة التاريخية في صيغة القضايا الناجزة، وإنما اكتفى بمجرد طرح المدعى.

٣. الاتجاه الطبيعي في السنن التاريخية في القرآن—

الصورة الثالثة المقدمة لموضوع السنن التاريخية في القرآن الكريم هي صياغة السنن التاريخية على شاكلة الاتجاه الطبيعي ضمن حركة التاريخ. وكان من جملة الآيات المستشهد بها في هذا الصدد قوله تعالى: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلنَّاسِ حَتَّىٰ فُطِرَ اللَّهُ

الّتي فطرَ النّاسَ علَيْهَا لَا تُبَدِّلَ بِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْفَيْمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (الروم : ٢٠).

وقفةٌ نقديةٌ —

الاستدلال بالأئمة المذكورة هو أحد أدلة السيد الشهيد على صيغة الاتجاه الطبيعي لحركة السنن التاريحيّة في القرآن الكريم^(٣٣).

إلا أنَّ هذا الاستدلال يواحد بالإشكالات التالية:

أولاً: لم يقدم تعريفاً واضحاً لمفهوم الاتجاه الطبيعي في السنن التاريحيّة، الأمر الذي يترك لبعض في فهم الموضوع وتعريف المفهوم.

ثانياً: ينص مفاد الآية التطابقي وظهور نصها على مسألة الدين الحنيف والفتراة الإلهيّة وعدم التبدل في خلق الله. عزوجلـ، ولا تدل الآية على إثبات السنة التاريحيّة، ومن ثم إثبات صياغة الاتجاه الطبيعي لها؛ إذ إنَّ الكلام عن الاتجاه الطبيعي للسنة التاريحيّة يستلزم ثبوت السنة ذاتها من خلال الآية، والحال أنها لا تحمل دلالة تطابقية على ثبوت السنة التاريحيّة.

ثالثاً: لم يتطرق السيد الشهيد إلى إثبات الاتجاه الطبيعي للسنة التاريحيّة من خلال الاستدلال بمفهوم الآية ودلالتها الالتزامية، بل لم يقدم توضيحاً حتى من خلال اللازم الخارجي.

نتائج البحث —

تمحّض عن دراسة نظرية (السنن التاريحيّة في القرآن) ونقدها النتائج التالية:

١. إنَّ أبرز الإشكالات الواردة على مضمون النظرية هو عدم تقديم تعريف واضح لمعنى القانون التاريحيّ. فلم يذكر الشهيد الصدر تعريفاً لذلك. فعدّه فرضية، ولم يُشيرْ حتى إلى نوع الحكم النافذ في السنة التاريحيّة.

٢. أمام نظرية السنن التاريحيّة في القرآن . بلحاظ الأدلة المنطقية . فرضيات استتبّط منها السيد الشهيد نتائج قطعية. فمثلاً: هو يرى أن جميع الأحكام الإلهيّة في

القرآن حول السنة الإلهية منطلقة تماماً على السنن التاريخية، وأنَّ السنن التاريخية الواردة في القرآن هي دليلٌ على سريان حكم التاريخ. وبعبارة أخرى: لم يطرأ السيد الشهيد إلى بيان العلاقة المنطقية بين السنن الإلهية والسنن التاريخية، فيعدُّ جميعها متراوحاًًا ومشابهاً للبعض الآخر. وقد وردت الإشارة إلى ذلك خلال تحليل الآيات المستشهد بها في محله.

٢. لا تتمُّ نظرية السنن التاريخية في القرآن - والتي تدعى إثبات حاكمية التاريخ من وجهة نظر القرآن - بالنسق المنطقيِّ والأسلوب المنظم، من حيث طريق الاستدلال بالدلالة التطابقية والتضمن ومفاد النصوص القرآنية وظهورها.

٤. إنَّ معظم الآيات التي يوردها الشهيد الصدر في الاستدلال على نظرية السنن التاريخية وحاكمية التاريخ كانت في الواقع خارجةً عن محل البحث، وتحخص الموضوع المطروح، ولم يراع فيها موضع الخلاف.

٥. لم يقدم السيد الشهيد دليلاً، ولو بالدلالة الالتزامية من مفاد الآيات، على قيام علاقة منطقية في إثبات حاكمية التاريخ ومحوريته.

٦. الإشكال الأبرز في استدلالات السيد الشهيد هو انعدام السنخية بين الدليل والمدعى. وكانت معظم أدلةَه على إثبات حاكمية التاريخ في القرآن أعمَّ من المدعى. علماً أنَّ ما ورد في هذه النتائج ليس هو بمعنى إلغاء قيمة القوانين في الظواهر التاريخية في القرآن، بل إنَّ الآيات المستشهد بها لا تملك دلالة على هذا المعنى (حاكمية التاريخ).

وقد يكون من الممكن إثبات حاكمية التاريخ في إطار عام، وفي المصاديق، وكذلك إثبات الخصائص العلمية للسنن التاريخية، وصيغها في القرآن، من خلال الدلالة الالتزامية للآيات، لكنْ يبقى الموضوع بحاجة إلى الدراسة والبحث العميق والمنهج للنصوص القرآنية. وإنَّ ما ذكرناه في هذا المقال هو عدم ثبوت حاكمية التاريخ على أساس (نظرية السنن التاريخية)، للشهيد السيد محمد باقر الصدر.

المفهومات

- (١) substantive or speculative philosophy of history.
- (٢) Analytical or critical philosophy of history.
- (٣) بل إدواردنز، مجموعة المقالات: الفلسفة والتاريخ: ٢؛ نوذري، فلسفة تاريخ، روش شناسی و مکاتب تاريخ نگاری: ٢٤ . ٢٥ . سروش، فلسفه تاريخ: ٢٤ . ٢٥ .
- (٤) نوذري، فلسفة تاريخ: ٢٤ . ٢٥ . مايكل استنفورد، در آمدي بر فلسفه تاريخ: ٢٢ . ٢٤ . ٢٥ .
- (٥) object.
- (٦) methodology.
- (٧) teleology.
- (٨) epistemologic.
- (٩) typology.
- (١٠) للتوسيع في موضوع الفلسفة النظرية والجوهرية للتاريخ، وفرقها مع الفلسفة التحليلية أو النقدية للتاريخ، انظر: السيد ضياء الدين مير محمدی، (واگرائی وتمایز فلسفه نظری تاريخ وفلسفه علم تاريخ)، فصلیة العوزة والجامعة. العدد ٤٢.
- (١١) حسن حضرتی، تأملاتی در علم تاريخ و تاریخ نگاری إسلامی: ١١٩ - ١٢٢ .
- (١٢) للتوسيع في موضوع الأسس العامة للفلسفه النظرية في التاريخ من وجهة نظر القرآن انظر: عزت الله رادمنش، مكتب های تاریخي وتجدد گرایی تاریخي، فصل مکتب تاریخي قرآن.
- (١٣) مبدأ التوحيد في التاريخ هو بمعنى الاهتمام بمجموع الظواهر التاريحية في التحليل التاريحي وتدوين التاريخ، وعدم الاكتفاء بالجزئيات والحالات الفردية للظواهر، وكذلك النظر إلى كتابة التاريخ على أنها قضية أسمى من محيط الفرد والطبقة والقومية، وهذا هو مبدأ في الفلسفه العلمية للتاريخ.
- (١٤) مبدأ التركيب في التاريخ من وجهة نظر القرآن هو بمعنى الاستعانة بالعلوم الساندة في عملية التحليل التاريحي للظواهر، وإشراك بعض العلوم، كعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا، وغير ذلك.
- (١٥) يدلّ مبدأ محوريّة الناس في التاريخ من وجهة نظر القرآن على أنّ موضوع كتابة التاريخ في القرآن لا يقف عند الطابع التقليدي للكتابة . المسلمين والعرب .. بل الناس هم المحور والأساس في رصد التاريخ وتدوين أحداثه في القرآن الكريم.
- (١٦) للتوسيع في موضوع الأسس العامة للتدوين العلمي للتاريخ، أو أسس الفلسفه التحليلية أو النقدية في مجال التاريخ من وجهة نظر القرآن، انظر: عزت الله رادمنش، المصدر السابق، فصل مکتب تاریخي قرآن.
- (١٧) تطرق الشهید الصدر إلى مباحث نظرية السنن التاريحية في القرآن في كتاب (المدرسة القرآنية).
- (١٨) للاطلاع على تفسیر الآیات راجع: العلامة الطباطبائی، تفسیر المیزان.
- (١٩) محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية: ٥٣ . ٥٤ .

- (٢٠) المصدر السابق: ٥٣ - ٥٤.
- (٢١) المصدر السابق: ٥٣ - ٥٥.
- (٢٢) المصدر السابق: ٦٢و٦١.
- (٢٣) المصدر السابق: ٦٢و٦٢.
- (٢٤) المصدر السابق: ٦٤و٦٣.
- (٢٥) المصدر السابق: ٦٧و٦٦.
- (٢٦) المصدر السابق: ٦٧ - ٦٨؛ محمد باقر الصدر. السنن التاريخية في القرآن الكريم: ٦٧ - ٦٨.
- (٢٧) المدرسة القرآنية: ٧١ - ٧٢؛ السنن التاريخية في القرآن الكريم: ٦٨ - ٧٠.
- (٢٨) المدرسة القرآنية: ٧٤ - ٧٦؛ السنن التاريخية في القرآن الكريم: ٧١ - ٧٢.
- (٢٩) المدرسة القرآنية: ٨٩ - ٩١؛ السنن التاريخية في القرآن الكريم: ٨٢ - ٨٥.
- (٣٠) المدرسة القرآنية: ٩٠ - ٩٢؛ السنن التاريخية في القرآن الكريم: ٨٣ - ٨٥.
- (٣١) المدرسة القرآنية: ٩٦ - ٩٧؛ السنن التاريخية في القرآن الكريم: ٨٨ - ٨٩.
- (٣٢) المدرسة القرآنية: ٩٦ - ٩٧؛ السنن التاريخية في القرآن الكريم: ٨٨ - ٨٩.

الشهيد محمد باقر الصدر رائد المشروع الوحدوي

(*) د. محمد صادق مزینانی

ترجمة: محمد عبد الرزاق

توطئة

كان لهجمات الغرب على العالم الإسلامي انعكاسات عديدة، فانبرى المفكرون والعلماء لمواجهة هذه التحديات عبر مشروع (وحدة الأمة الإسلامية)، فدعوا كافة المسلمين إلى التضامن والاتحاد، بادلين الجهود من أجل تحقيق هذا الهدف المقدس، فكتبوا ونشروا العشرات من الكتب والمقالات، وأقاموا جملة من المؤتمرات أيضاً.

وكنا قد تطرّقنا في مناسبات سابقة إلى جهود عدد من دعاة الوحدة الإسلامية. وهنا نودّ تسليط الضوء على شخصية أخرى سارت على المنهج ذاته؛ حيث كان الشهيد محمد باقر الصدر واحداً من دعاة الوحدة الحقيقين. فهو . كسائر المصلحين والمفكرين في العالم الإسلامي . كان يحسّ بالمعاناة وتمزّق المجتمع الإسلامي وانقسام المسلمين على أنفسهم، فبقي الهمّ يراوده في إصلاح حال المسلمين. فوظّف جميع الإمكّانات المتاحة من أجل تحقيق هذا الهدف السامي، مستعيناً بجميع قدراته العلمية والعملية في نيل المراد. فكانت أولى الخطوات مقالة في مجلة (الأصوات) تحت عنوان (رسالتنا يجب أن تكون قاعدة للوحدة)، حيث دعا من خلالها علماء الدين والأمة الإسلامية إلى التكافف والأخوة، مذكراً بتأسيس الوحدة ودفع التفرقة،

(*) باحث إسلامي.

فحذر الأمة الإسلامية من مخاطر الفرقه والانشقاق.
ومنذ ذلك الحين وحتى أواخر عمره الشريف ظل حريصاً على هذا الهدف المنشود، داعياً رجال الدين الآخرين إلى العمل على تحقيقه، وجعل موضوع (تاريخ الوحدة) أحد دروس المناهج في الحوزة^(١).

يرى الشهيد الصدر أنه ينبغي على الحوزويين أن يتعاملوا مع (مشروع الوحدة) بوصفه ظاهرة تاريخية، وأن يعملوا على دراستها؛ للاطلاع على السوابق ونقاط القوة والضعف فيها، وعلى ما انتهجه دعاة الوحدة في الماضي^(٢)؛ كي يؤدوا رسالتهم الدينية على أتم وجه.

لم يفارح هذا الهدف المقدس ذهن الشهيد الصدر طرفة عين أبداً. وحين كان محاصراً في أواخر أيامه من قبل البعثيين أصدر ثلاث رسائل صوتية خاطب بها الشعب العراقي، ودعا خلال خطابه الأخير جميع أطياف الشعب، من شيعة وسنة، وعرب وأكراد، إلى تحمل المسؤولية في خضم الأوضاع المتدهورة، والاتحاد صفاً إلى صف في مواجهة الظلم والاستبداد. وقد جاء في خطابه: «وأني منذ عرفت وجودي ومسؤوليتي في هذه الأمة بذلت هذا الوجود من أجل الشيعي والسنوي على السواء، ومن أجل العربي والكردي على السواء، حيث دافعت عن الرسالة التي توحدهم جميعاً، وعن العقيدة التي تضمهم جميعاً، ولم أعش بفكري وكiani إلا للإسلام، طريق الخلاص وهدف الجميع»^(٣).

نعم، لم يقتصر جهد السيد الصدر على إصلاح وتنمية المجتمع الشيعي فقط؛ لأنّه كان مصلحاً ومجدداً بمعنى الكلمة. فالمصلح الإسلامي لا يمكنه تجاهل سائر المسلمين، مهما كان انتماؤه ومذهبته. وهذا ما فهمه الكتاب من المسلمين وغيرهم حيث نعوا السيد الشهيد بأنه أحد دعاة الوحدة الإسلامية، كما جاء على لسان (جويس وايلي) في كتابها (الحركة الإسلامية لشيعة العراق)، فكتبت تقول: «لم تتحصر حركة الشهيد الصدر في العراق في المكون الشيعي، فهو صاحب فكرة راسخة، وحركته جزء من الظاهرة الإسلامية التي شاهدتها في مختلف البلدان الإسلامية، كما أن كتاباته لا تحمل أي صبغة طائفية»^(٤).

أما الكاتب الإنجليزي (بيكي) فكان قد عقد في كتابه (تجديد القانون الإسلامي) مقارنةً بين فكر السيد الشهيد السياسي وكتابات الإمام الخميني، ثم خصّص فصلاً عن التضامن الإسلامي وتاريخه، واصفاً الشهيد الصدر بالصلح المؤمن بوحدة المسلمين. وكان هذا الكاتب قد بحث في مؤلفات الشهيد الصدر . (فلسفتنا)، (اقتصادنا)، (البنك الاريوي في الإسلام)، و(الأسس المنطقية للاستقراء) .. ونقدتها. وتوصل في المحصلة إلى أن هذه المؤلفات دليل قاطع على دفاع الشهيد الصدر عن مبدأ الوحدة الإسلامية؛ لأنه اعتمد في كتاباته على مصادر الشيعة والسنة على السواء^(٥).

حقيقة مفهوم الوحدة

تصور البعض أنَّ معنى (الوحدة الإسلامية) هو اختيار أحد المذاهب الإسلامية زعيمًا لسائر المذاهب، ودعوة الفرق الأخرى إلى اتباعه والانصياع لقراراته، أو أن يتم دمج جميع المذاهب فيما بينها، بأن تستخرج المتركات، وتلغى المخلافات^(٦).

وعلوّم أنَّ مراد العلماء والمصلحين ومفكّري الإسلام من مفهوم الوحدة الإسلامية ليس هو المعنى الأول، ولا الثاني أيضاً؛ ذلك لأنَّ هذا النوع من الوحدة - كما يعبر أحد المفكّرين المصلحين - غير ممكن عقلاً، وغير مناسب عملياً^(٧).

إن المراد من مؤدى الوحدة الإسلامية هو التقارب ما بين أتباع المذاهب الإسلامية، واتحادهم في مواجهة أعداء الإسلام، مع الحفاظ على كيان واستقلالية كل طائفة^(٨).

وبما أنَّ هذا المعنى هو ملائكتنا في تفسير الوحدة الإسلامية لن تكون هناك تناقضات أو تناقضات مع الوحدة في أبحاثنا وكتاباتنا عن المذهب. من هنا كان العديد من دعاة الوحدة . أمثال: مير حامد حسين الهندي، العلامة شرف الدين، كاشف الغطاء، العلامة الأميني، العلامة محسن الأمين، الإمام الخميني، والشهيد الصدر ..، وخلافاً للسابقين، يرون أنَّه لا ضير على الوحدة من الخوض في المسائل الخلافية ونشرها، بل هي قضية ملحة أيضاً، طالما أنها تتوجه المنهج العلمي، وتراعي الأخلاق الإسلامية، وتحترم مقدسات الآخرين، أو أنَّ الضروري من ذلك الالتزام بما رسمه

الإسلام لنا في دعوة غير المسلمين إلى الإسلام: «وَجَادُهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (النحل: ١٢٥). فبالمعرفة والفهم الصحيح لعقائد بعضنا البعض يمكن التغلب على البعضاء والمهاترات والافتراءات، وتحقيق الوحدة الحقيقة.

وتأسيساً على ذلك فإنَّ كأنَّ السيد الشهيد قد كتب (فديك في التاريخ) وتناول خلاله قضية فدك التاريخية، واستدلَّ على حقَّ فاطمة^{عليها السلام}، أو أثبتَ حقَّ علي^{عليه السلام} بالخلافة بعد رسول الله^{صلوات الله عليه وسلم}، وردَّ على الشبهات المطروحة، أو أكدَ على دور الأئمة^{عليهم السلام} ونضالاتهم ضدَّ الحكام (دور الأئمة في الحياة الإسلامية)، أو بحثَ وحقَّ في موضوع الإمام المهدي^{عليه السلام} (بحث حول المهدي)، أو درسَ موضوع الحكومة الإسلامية في الفكر الشيعي (الإسلام يقود الحياة)، وغير ذلك من الأمثلة، فإنَّ جميع هذه الكتابات والأبحاث لا تتعارض مع أصل الدعوة إلى الوحدة؛ كي يدعى بعض الكتاب، أمثل: شibli ملاط، أنَّ الصدر يفرق بين الإسلام الشيعي والإسلام العام^(٤)، أو أنَّ هذه المؤلفات تتناقض مع خطاباته الأخيرة.

ويُوضح من محصلة كلام هؤلاء أنَّهم لا يمتلكون تصوراً صحيحاً عن مفهوم الوحدة الإسلامية. فهم لم يطالبوا الشهيد الصدر بالامتناع عن تناول عقائد الشيعة وحسب، بل طالبوه بالاعتراف بعقائد الطرف الآخر. لذا جاء في نقد الكتاب (فديك): «لكنَّ السيد الصدر لم يتعرَّض في كتابه لشرعية خلافة الشيختين، وإنما ذكرهما باحترام»^(١٠).

وقد صرَّح الشهيد الصدر في هذا الكتاب بأنَّ حرية البحث لا تتعارض مع مبدأ الوحدة، طالما أنها تراعي الشروط والحيثيات^(١١).

المنطلق الصحيح للوحدة —

بات العالم اليوم محموماً بعقد الاتفاقيات والمعاهدات بين الدول والشعوب، فالمصالح السياسية والثقافية والاقتصادية بحاجة إلى الاتحاد، على أنَّ منطلقات هذه الاتفاقيات ليست واحدة، فبعض يُتحدَّى على أساس العرق واللون، وبعضُ على أساس اللغة، وهكذا دواليك.

وبعض المعاهدات قد تكون سياسية أو اقتصادية، أو قد تخشى دولة تعتدي الدول الأخرى عليها فتعقد معاهدات دفاعية مع دولٍ حليفة لها؛ حيث إن اتفاقيات الدفاع المشترك في عصرنا الحاضر هي نموذج آخر للاتحاد والمعاهدة.

لا شك أن جميع هذه الأشكال والدعاوى ستؤدي إلى خلق نوع من التضامن والاتحاد. لكن هذا النوع من الوحدة ليس هو الاتحاد الراسخ من وجهة نظر الشهيد الصدر، ففي أي لحظة قد يتلاشى، أو يتعارض مع مصالح أخرى أهمّ فلا تبقى له من باقية. بل إن الشراكة الدينية والإيمانية هي أبرز وأقوى الدعاوى والمنطلقات التي تحفّز الشعوب على الوحدة والتضامن فيما بينها^(٢).

يعقد الشهيد الصدر مقارنة خلال دراسته بين منطلقات الوحدة في الإسلام وبين رأي المدارس الوضعية، كالرأسمالية والماركسيّة. وقد رأى أن منطلقات الإسلام هي الأسمى والأبلل بينها، وقال بأنه، وعلى الرغم من اتحاد المجتمع الرأسمالي في الظاهر، وانطلاق هذه الوحدة من مبدأ المصالح الشخصية والحزبية، إلا أنّ صورة هذه الوحدة قد تتلاشى؛ بمجرد وقوع طاريء، وتعارضه مع المصلحة الضيقية، وسرعان ما يقع الخلاف وتتسع الهوة بين الأفراد. وهنا يتضح أن الوحدة المزعومة لم تكن إلا سراباً زائلاً. ولعل أبرز أمثلة ذلك هزيمة فرنسا أمام الألمان، حيث دبَّ التمازع في جسدها في أخطر مرحلة تمرّ بها، فخسرت كل شيء خلال ساعات قلائل^(٣).

كما أشار الشهيد الصدر في هذا الصدد إلى المجتمعات المنحرفة والفاشية، وكذلك الماركسية، فذكر بأن وحدتها أيضاً ليست وحدة أصيلة راسخة؛ لأنها قائمة على إلغاء القيم الإنسانية، يسيرُها الجبر والقسر، وليس الاختيار، وإن الدافع وراءها هو ديكتاتورية الدولة، وليس إحساس الشعب وإرادته. وهذا النوع؛ لأنَّه غير مرتكز على جذور ذاتية، لن يدوم طويلاً. لكنَّ الوحدة الإسلامية هي من النوع المتّصل والراسخ. وقد علل الشهيد الصدر ذلك بطبيعة الدافع الذي يقف وراءها، وهو الحاجة الروحية الملحة التي تربط بين الأفراد، وتجمعهم على المحبة والوئام. وليس هناك عنصر يتمتع بهذه الخاصية سوى الدين. فالوحدة الدينية تتبع من القلب، ولها جذور تاريخية أيضاً، ومهما كانت مصالح الأفراد والأحزاب والفتّيات فإنَّها لن تتزعزع؛ لأنَّها

الوحدة المنطلقة من مبدأ راسخ يؤمن به الجميع^(١٤). عندما نلقي نظرة على صفحات التاريخ سنجد أن هذه الوحدة أكثر عمقاً من سائر الدوافع وأقواها؛ لأن الصلة الدينية بين الأفراد هي السبب في خلق هكذا وحدة وتضامن، تسخر من أجلها جميع دوافع الوحدة، بحيث تجد الفرد يضحّي بوجوده من أجل أخيه المسلم. وعلى العكس لو حصل الخلاف في المعتقد فإنك تجد الهوة تُسع حتى بين الأب وابنه، ليس على مستوى العلاقة الحميمية والحنان، بل يتعداها إلى المواجهة في ساحة الحرب والمنازلة. وحروب صدر الإسلام زاخرة بهذه التماذج. وهكذا في الوقت الحاضر، حيث قد يؤدي الاختلاف في العقيدة داخل الأسرة الواحدة إلى مقتل أحد أفرادها.

تتمتع الوحدة الدينية بعرادة وصلابة قل نظيرها. فحتى الصهاينة عندما عزموا على احتلال فلسطين، وإنشاء دولتهم، أكد زعمائهم على عامل الوحدة الدينية من أجل الظفر بالمراد. وهنا يضرب الشهيد الصدر هذا المثال تحديداً عن مجموعة من الأفراد لا تربطهم مع بعضهم الآخر مشتركات في الوطن أو اللغة أو الثقافة والتقاليد، جاؤوا من أنحاء العالم، ومن مختلف القارات، وهدفهم واحد، هو أن يكونوا لأنفسهم كياناً مستقلاً يقوم على أساس الدين والمعتقد، وليس على سواه. ولذا سعوا جاهدين إلى إضفاء الصبغة الدينية على جميع معالم وجودهم، متحذلين من هذا العنصر المشترك رمزاً لهم^(١٥).

مِيَادِينُ الْوَحْدَةِ —

يزعم بعض العلماء من الشيعة والسنّة أن المذاهب التي تقتصر خلافاتها على الفروع هي وحدها المشمولة بموضوع الوحدة، كالشافعية والحنفية والحنبلية، وهم الذين بإمكانهم الوقوف جنباً إلى جنب في مواجهة التحديات. أمّا بالنسبة للمذاهب التي تختلف مع بعضها على نطاق الأصول فلا يمكنها الاتحاد بأي حال من الأحوال. وكما يقول أحد العلماء الكبار^(١٦) فإنّ الأصول من وجهة نظر هذه الجماعة هي عبارة عن منظومة متراقبة، أو كما يعبر الأصوليون: الجزء كالكلّ، فإذا اعتبراه

خلل أخل بالكل أيضاً. وعليه فإذا تعرض أصل الإمامة في التشيع، أو خلافة الخلفاء، إلى الرفض فإن الوحدة لا مجال لها مطلقاً.

ورداً على شبهة هذه الجماعة حدد المصلحون ودعاة الوحدة حدود الوحدة وميادينها، ومنها: إن المسلمين يلتقطون جميعاً في جملة من الأصول، والعديد من الأحكام العملية. فالجميع يوحد الله، ويشهد بنبوة محمد ﷺ، ومؤمن بوجود الجنة والنار و...، وإن كتاب الجميع هو القرآن، وقبلتهم الكعبة، وهم لا يختلفون في صلاتهم وصيامهم وحجّهم وزكائهم وغير ذلك من الفروض، سوى على مستوى الجزئيات البسيطة. ثم إن عدوهم مشترك دائمًا.

من المؤكّد أن من شأن هذه الميادين المشتركة أن تكون أساساً لقيام الوحدة الراسخة بين المسلمين. وعليه ليس هناك دليل على وصف أصول المذاهب بالمنظومة المتراقبة، بل لدينا الدليل على عكس ذلك. ولعل سيرة الصحابة، ولا سيما على عليه السلام، وسيرة علماء السنة والشيعة على مر التاريخ، هي خير دليل وخير درس في ذلك. وهنا يؤكّد الشهيد الصدر على أن قادتنا، وفي مقدمتهم الإمام علي عليه السلام، بذلوا قصارى جهودهم من أجل الحفاظ على الوحدة والتضامن والاتحاد^(١٧).

على الرغم من اختلاف الصحابة بعد الرسول ﷺ في العديد من الأحكام والقضايا، كالخلاف على زعامة المسلمين، وغير ذلك من المسائل الفرعية، كالمسح أو الغسل في الوضوء، أو النزاع الدائر حول الإرث في الزواج المؤقت، فإن ذلك كلّه لم يؤثّر على وحدتهم وتعاضدهم. فكان الجميع يصلي خلف إمام واحد. وهذا هو دين على عليه السلام. فعلى الرغم من أنه لم يتوان أبداً عن المطالبة بحقّه، وبذل كل ما في وسعه من أجل إحياء أصل الإمامة، لم يرفع شعار (إما جميعها أو لا أريدها) أبداً. بل على العكس من ذلك بقي متعاوناً مع الجميع. وهذا ما لفت إليه في إحدى رسائله إلى مالك الأشتر، عندما تطرق إلى اختلاف المسلمين حول الخلافة، وتخليه عنها لصالح غيره، فقال: «...فأمستكت يدي، حتى رأيت راجعة الناس عن الإسلام، يدعون إلى محق دين محمد ﷺ، فخشيت إن لم أنصر الإسلام وأهله أن أرى فيه ثلماً أو هدماً، تكون المصيبة به على أعظم من فوت ولايتكم، التي إنما هي متاع أيام قلائل، فنهضت في

تلك الأحداث (مع أبي بكر) حتى زاح الباطل وزهق»^(١٨).

من هذا المنطلق يترك الإمام عليه السلام الاعتراض جانباً، ويعمل على مساعدة خلفاء زمانه، فيحضر صلاة الجماعة، ويقدم العون المشورة لهم. بل نجده أحياناً يتصرف كمستشار عسكري تماماً، كما أنّ أصحابه عليهم السلام كانوا يتقبلون بعض المناصب لدى الخلفاء؛ عملاً بتوصياته^(١٩).

تطرق الشهيد الصدر في خطابه الأخير إلى موضوع الحرب المفروضة على إيران من قبل العراق، فقال: «وأريد أن أقولها لكم، يا أبناء علي وحسين، وأبناء أبي بكر وعمر: إن المعركة ليس بين الشيعة والحكم السنّي، إن الحكم السنّي الذي مثله الخلفاء الراشدون، والذي كان يقوم على أساس الإسلام والعدل، حمل على السيف للدفاع عنه؛ إذ حارب جندياً في حروب الردة تحت لواء الخليفة أبي بكر...»^(٢٠).

لقد كان هدف الشهيد الصدر من استعراض العلاقات المتبادلة بين علي عليه السلام والخلفاء، وطبيعة سيرته عليه السلام، هو تقديم نموذج عملي للمسلمين، ولا سيما رجال الدين، وتقنيداً للقول القائل باستحالة إقامة اتحاد بين الشيعة والسنّة؛ لأن سلوك علي عليه السلام وأصحابه مع الخلفاء لم يكن سلوكاً فردياً، وحالة خاصة بهم^(٢١)، فهل يمكن أن يدعّي أحدهم أن تعاون الإمام وأصحابه مع الخلفاء كان بداعي الخوف أو التقية^(٢٢).

وبعد تذكيره بسيرة علي عليه السلام وتعامله مع الخلفاء يصل الشهيد الصدر إلى هذه النقطة، فيقول: «هذا خط عام سار الأئمة عليهم السلام كلهم عليه...»^(٢٣).

لقد حرص الأئمة عليهم السلام على دعوة الناس إلى المشاركة في الفعاليات الجماعية المسلمين، كالحج وصلاة الجمعة وصلة الجماعة، مع التأكيد على التزام الأخلاق الإسلامية في التعامل مع أتباع المذاهب الأخرى^(٢٤). كما أنهم من جهة أخرى وقفوا موقفاً حازماً إزاء الفكر المتطرف والمتعصّب لدى بعض الشيعة^(٢٥). بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك، فعندما كان المجتمع الإسلامي يتعرّض لبعض التحديات التي تمس هيبة الإسلام، وتعجز الحكومة من معالجة المشكلة، تجد الأئمة عليهم السلام في الطليعة؛ من أجل التصدي للعدو وإعادة الأوضاع إلى نصابها. فمثلاً: عندما أرسل ملك الروم رسالة إلى

عبد الملك بن مروان، وعجز الأخير عن الرد، انبرى له الإمام السجاد عليه السلام، وكتب الرد عليهما^(٢٦).

كذلك في عهد هشام بن عبد الملك عندما عزمت حكومة الروم على نزع السيادة والاستقلال عن الدولة الإسلامية. ولو في الظاهر، وفرض العملة الرومية في أسواق المسلمين، حضر الإمام الباهر عليه السلام، واقتصر على هشام ضرب العملة الإسلامية^(٢٧).

يضيف الشهيد الصدر على هذه الأدلة استشهاده بسيرة علماء السنة والشيعة، والعلاقة الطيبة التي كانت تجمعهم في السابق، فيستنتج وجوب المساندة ودعم الحركات الإسلامية من قبل جميع المذاهب الأخرى، كما حدث عندما أفتى كبار علماء السنة بالجهاد مع الحركات الشيعية والعلوية: «هناك علماء من أكابر علماء السنة أفتوا بوجوب الجهاد وبوجوب القتال بين يدي ثوار آل محمد عليه السلام»^(٢٨).

وعلى سبيل المثال: كان أبو حنيفة قد أفتى في بادئ الأمر بوجوب الجهاد والمشاركة في الثورات العلوية، كما اشترك بنفسه في إداتها^(٢٩). وهذا هو دين علماء السنة والشيعة على مرّ التاريخ.

خلال الأعوام ١٩١٤ - ١٩١٨، وعندما دخل البريطانيون الأراضي العراقية، واحتلوا البصرة، كان موقف علماء الشيعة واضحًا بالوقوف إلى جانب الحكومة السنوية، وأفتوا بالجهاد ضد المحتل^(٣٠). كما أنَّ بعضًا منهم كان قد حضر في ساحة المعركة أيضًا.

يقول الشهيد الصدر في هذا الصدد: «إن الحكم السنوي الذي كان يحمل راية الإسلام قد أفتى علماء الشيعة. قبل نصف قرن. بوجوب الجهاد من أجله، وخرج مئات الآلاف من الشيعة، وبذلوا دمهم رخيصاً من أجل الحفاظ على راية الإسلام، ومن أجل حماية الحكم السنوي، الذي كان يقوم على أساس الإسلام»^(٣١).

يذكر أنه كان من بين المشاركيين في سوح القتال نخبة من كبار الشخصيات الدينية، أمثل: السيد مصطفى الكاشاني، وابنه السيد أبو القاسم الكاشاني، والسيد محمد تقى الخوانساري، وشيخ الشريعة الإصفهاني، والسيد

علي الداماد، والسيد محسن الحكيم، والسيد محمد حسين كاشف الغطاء، والشيخ النائي.

لقد كان رأي جميع هؤلاء هو تقديم الحكومة المسلمة على غير المسلمة تحت أي ظرف كان. وبما أن الصراع بين العثمانيين والإنجليز على السلطة في العراق فإن واجب الشيعة والسنة هو الدفاع عن الحكم العثماني تحديداً.

كان الشهيد الصدر قد تبَّأَ لقضية الشيعة والسنة قبل أن يثيرها الاستعمار وحزب البعث في العراق بشكالها الطائفية؛ من أجل تفريح الحركة الإسلامية من محتواها، فقال: «إنَّ الحُكم الواقع ليس حُكْمَ سُنِّيَاً، وإنْ كَانَتِ الفَتَّةُ المُتَسَلِّطَةُ تَتَنَسَّبُ تَارِيْخِيًّا إِلَى التَّسْنِيْنِ؛ فَإِنَّ الْحُكْمَ السُّنِّيَّ لَا يَعْنِي حُكْمَ شَخْصٍ وَاحِدٍ وَلَدَ مِنْ أَبْوَيْنِ سُنِّيَّيْنِ، بَلْ يَعْنِي حُكْمَ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ، الَّذِي تَحْدَاهُ طَوَّاغِيْتُ الْحُكْمِ فِي الْعَرَاقِ الْيَوْمِ فِي كُلِّ تَصْرِفَاتِهِمْ، وَهُمْ يَنْتَهُوكُونَ حَرْمَتَهُمْ»^(٣٢).

يرى السيد الشهيد أنَّ حُكَّامَ العراق لا يسيرون على نهج عليٍّ وعمر، وأنهم انتهكوا حرمة عليٍّ وعمر، فاستبدلوا الشعائر الدينية بالخمور والفجور، ومارسوا أشدَّ أنواع الظلم والطغيان ضدَّ الشعب، ثم عمدوا إلى احتكار السلطة عشائرياً، فعدُّوا وقتلوا.

هكذا استرسل الشهيد الصدر في خطابه، حتَّى ختم بدعوة الشيعة والسنة إلى الاتِّحاد والتضامن من أجل القضاء على حُكْمَ البعث، وإزالة هذا الكابوس عن صدر العراق^(٣٣).

السبل الكفيلة بتحقيق الوحدة

بعد بيان مفهوم الوحدة وميادينها نصل هنا إلى طرح هذا السؤال: لماذا تلاشت الوحدة بين المسلمين على الرغم من وجود كُلَّ هذه المشتركات بين المذاهب الإسلامية؟ فما هي الدوافع والموانع للوحدة؟ وما هو السبيل إلى تحقيقها فعلاً؟

يستعرض الشهيد الصدر هيبة المسلمين واقتدارهم في السابق تحت ظلَّ الوحدة والتضامن، ثم ينتقل إلى البحث عن أسباب تلاشي وحدة المسلمين.

وقد رأى أن البداية كانت بسبب ابتعاد المسلمين عن فحوى الإسلام الأصيل، والعودة إلى الجاهلية والتخلُّف.

وهنا يلفت إلى أن الاستعمار والنزعة الصليبية هما المثير لهذه الفكرة الرجعية؛ من أجل التسلط على العالم الإسلامي. ورغم أن الكلام عن الدوافع والعوامل المساعدة على خلق التفرقة هو من القضايا الملحة، وأن دراسة مجريات التحول الداخلي للمجتمع الإسلامي والعالم الإسلامي من الوحدة إلى التنازع. ولا سيما على الصعيد السياسي. لها ما لها من العبر والدروس المفيدة، وتؤكد لنا نصاً كيف كان المسلمون أعزاء مقتدرين في وحدتهم، وكيف أصبحوا متأخرين ضعفاء في انشقاقاتهم، فإن ما يعنينا هنا هو ما هي السبل الكفيلة بتحقيق الوحدة، وإن كنا قد نشير خلال البحث إلى الدوافع وأسباب التفرقة الحاصلة عرضاً؟

تعزيز الأواصر بين علماء المسلمين –

إن أحد السبل المساعدة على خلق التفاهم والوحدة بين المسلمين هو تعزيز الأواصر بين علمائهم ومفكريهم. وهذا ما حرص عليه الشهيد الصدر. فكما كان مهتماً بشأن علماء الشيعة في العراق وخارجها، وعلى اتصال دائم بهم، ويعمل على نشر أفكاره الإصلاحية بشكل مباشر أو غير مباشر، كذلك كان مع علماء أهل السنة أيضاً. ولعل خطابه الأخير خير دليل على ما يربطه من علاقات طيبة مع علماء إخواننا السنة. وهذا ما أكدده الدكتور محمد التيجاني خلال زيارته الشهيد الصدر، حيث ذكر أنه دخل على السيد الشهيد في بيته، وكان مكتظاً بطلاب العلم، حيث قام سماحته مرحباً به وبمن معه، ثم عرَّفنا للحضور وأجلسنا إلى جنبه، وسرعان ما سأله عن أحوال تونس والجزائر وعلمائها البارزين، أمثال: الطاهر بن عاشور...^(٣٤).

لقد كان الشهيد الصدر على علاقة وطيدة مع إخواننا السنة، إلى حد أن العديد منهم كانوا يستشروننه في ما أشكل عليهم^(٣٥).

يذكر أن (جويس وايلي)^(٣٦)، خلال دراستها أفكار الشهيد الصدر، أكدت في نتائجها على شمولية الحركة في العراق، ومشروع زعيمها (الشهيد الصدر)

الوحدي. وإليك نبذة من حديثها: يتضح من طبيعة الحركة الإسلامية في العراق، وتعاونها مع الحزب الإسلامي، وجود علاقات طيبة بين رواد الحركة الإسلامية السنّية، مثل: الشيخ أمجد الزهاوي والشيخ عبد العزيز البدرى في بغداد والنجف، والأكابر من هذا تأسيس حزب تحت عنوان (الحزب الإسلامي) في العام (١٩٦٠) من قبل الإخوان المسلمين وحزب الدعوة، وكان الدكتور نعمان عبد الرزاق السامرائي رئيساً له، والسيد الشهيد مهدي الحكيم ممولاً له^(٣٧).

ويذكر الكاتب عبد الرحيم حسن أنه سُئل الأستاذ السامرائي - وهو من مؤسسي الحزب الإسلامي - عن الكلام المتقدم، فقال: لم تكن القضية مالية، وإنما إجراء التعاون بين الجانبين، وهذا ما وافق عليه كل من السيد مهدي الحكيم والشهيد الصدر^(٣٨).

لا شك أن لهذه الأنشطة دوراً كبيراً في مد جسور الثقة وتعزيز الأواصر بين المسلمين. وليس هذا مما يؤيده كبار المراجع - الحكيم والصدر - وحسب، إنما هو من مدعاه سرور للجميع.

ويحدونا الأمل في أن تستمر هذه المبادرات من قبل علماء ومفكري الشيعة والسنّة؛ كي يكون من الممكن تحقيق ما هو أهم أيضاً.

إحياء الشخصية الإسلامية —

من المؤكّد أن ابتعد المسلمين عن مباديء الإسلام الأصيل، وتغلغل الخرافات والبدع، هي من جملة العوامل المؤثرة في خلق الفتن والتفرقة بينهم. فما دام المسلمون يحافظون على هويتهم وشخصيتهم الإسلامية، ويعملون بتعاليم الإسلام في جميع مفاسيل حياتهم، فإنّهم سيبقون موحدين، يتقدّمون إلى الأمام بكلّ عزة واقتدار. لكن الابتعاد عن الإسلام وتعاليمه النيرة، وتغلب الأهواء عليهم، سيؤدي - بطبيعة الحال - إلى استضعافهم وتخلفهم. وعليه فإذا كان المسلمون يفكرون في المجد والرفعة، كما في السابق، فلا بد أن يعودوا إلى الإسلام، ويعملوا على إحياء الهوية الإسلامية.

وكان الشهيد الصدر في أولى مقالاته المنشورة في مجلة (الأضواء) قد بحث في موضوع الحركات التحررية، وتوصلَ هناك إلى أنَّ سُرَّ نجاح كلَّ حركة يكمن في ثلاثة شروط:

١. أن يكون لديها المبدأ الصالح، فيكون المحفز في العمل الثوري.
٢. أن يدرك الناس حقيقة هذا المبدأ.
٣. الإيمان بالمبدأ، وأن يسير الجميع على نهجه^(٣٩).

وبعد أن يتناول تفاصيل هذه الشروط يذهب الشهيد الصدر إلى تقييم واقع الحركات الإسلامية من خلالها، مؤكداً على أنَّ الإسلام هو المبدأ والدافع الرصين في الحركات الإسلامية. وعليه فإذا كان المسلمون قد سكروا عن مطامع المستعمر والحكومات المستبدة فإنَّ ذلك لأنَّهم لم يدركوا معنى الإسلام بشكل صحيح، ولم يعلموا بتعاليمه. لذا يتحمّل علماء الدين في بلاد المسلمين أن يدركوا مفهوم الإسلام جيداً، ثم ينقلوا هذ المعرفة إلى الناس، وأن يوضّحوا لهم القيمة العليا في الإسلام، ويدعوهم إليها؛ كي يستعيد المسلمون بريق هويتهم، ويعلموا من أجل العالم الإسلامي، ويدافعوا عن مقدساتهم^(٤٠).

يؤكّد السيد الشهيد في مقالٍ آخر، تحت عنوان: (رسالتنا والشخصية الإسلامية)، على أنَّ الشخصية الإسلامية لم تتضرّر وحسب، وإنما قد تلاشت بالكامل، فبدل أن يتكلّم الإنسان المسلم كلامه ويسير في طريقه بات يقتبس منهاجه من الآخرين. لقد بات المسلم مهتماً بهويته العربية والفارسية والتركية و... أكثر من اهتمامه بهويته الإسلامية. وهذا ما نتج عنه التفرقة، وتسليط الحكومات المستبدة^(٤١).

يعتقد الشهيد الصدر بأنَّ ثمة ترابطًا وثيقاً بين وحدة المسلمين ومسألة إحياء الشخصية الإسلامية. فلو أيدن المسلمين حقيقة الإسلام الأصيل ونظموا حياتهم وفقاً لتعاليمه الحنيفة، فلا شكَّ أنَّ الوحدة ستعود إلى المجتمع المسلم. انطلاقاً من ذلك يدعو الشهيد الصدر المسلمين إلى التخلّي بثلاثة عناصر، هي: الروح؛ العقل؛ الأخلاق، والتي تستمد ترابطها من منشأ العقيدة والإيمان؛ كي تحوّل (التيارات الفكرية) إلى (تيار

موحدٌ) و(صورة متناسقة): لأن الإسلام لا يقف عند حدود جغرافية أو قوميات بعينها، بل تمتدّ حدوده إلى جميع أنحاء العالم وسائر الشعوب المختلفة. فإذا تبلورت الشخصية الإسلامية فعلاً فستكون فاعلية الإسلام قوية في إطار تيار موحد للأفكار، يدوي صداح في جميع أنحاء العالم الإسلامي، وسيمنح الوجود الإسلامي صورة متناسقة وموحدة لا نظير لها. لكن المؤسف أنه ليس هناك وجود للشخصية الإسلامية في الوقت الحاضر، بل هناك وجود للتيارات الفكرية المتأففة، ينتمي كل واحد منها إلى مجتمع ما، الأمر الذي يشكل حاجزاً بين المسلمين، يصدّ عن نيل المعرفة بالحقائق، وينتج عنه ولادة كيانات متعددة للإسلام، يفصل بعضها عن البعض جملة من الحواجز الوهمية، وهو وهم مصطنع لا يؤيده الإسلام أبداً^(٤٢).

ورغم تعامل العديد من الحكومات المظاهرة بالإسلام مع الاستعمار في إثارة الفرقة والفتن بين المسلمين، وبانت التبعية تستحوذ على أفكارها وقراراتها، فإنَّ الأمل موجودٌ في نهضة أبناء الإسلام في العراق وإيران وسائر الدول الإسلامية، ممَّن كشف حقيقة هذه الألاعيب وزيفها، وما زال مؤمناً برقي الثقافة الإسلامية وتفوقها أمام الثقافة الغربية البالية، أولئك الذين يدركون حقيقة الغرب الساخرة والمستترة خلف قناع حقوق الإنسان وسميات الديموقراطية والحرية، فعقدوا العزم على إحياء هويتهم الإسلامية، وارشاد الآخرين إلى تحقيق ذلك أيضاً.

فجذوة هذه الشخصية الإسلامية ما زالت حاضرة في بعض الدول الإسلامية لدى بعض المسلمين الحقيقيين. وإنَّ أهم رسالة تقع على عاتق أرباب الفكر الإسلامي في بلاد المسلمين هو العمل على إحياء هذه الشخصية^(٤٣).

العدو المشترك

ما زل المستعمر يبحث عن سبيل للسيطرة على الدول الإسلامية وشعوبها. فمن شعاراتهم القديمة مقوله: (فرق تسدُ). وفعلاً وظفوا هذا الشعار في إسقاط الخلافة العثمانية، وقسموا العالم الإسلامي إلى أشلاء متاثرة. وهنا يرى الشهيد الصدر بأن الاستعمار والإمبريالية هي من أبرز عوامل التفرقة، وأهم الحواجز التي تعيق مشروع

وحدة المسلمين. وقد أكَّدَ اللَّهُ عَلَى أَنَّ أَعْدَاءَ الْإِسْلَامِ . ولا سيما الاستعمار والحكومات الجائرة. وخطورة (الابتعاد عن الإسلام الأصيل) بما قضيَّتان في عرض واحد؛ لأنَّه إذا كان الابتعاد عن الإسلام، وتغفل الخرافات والبدع، هي السبب في وقوع الفتن والتفرقة، فإنَّ منشأ هذا الابتعاد في الأغلب هو الاستعمار والأيدى الخائنة في الدول الإسلامية^(٤٤).

لقد كانت وما زالت تعالييم الإسلام الحقة تشكُّل تهديداً لأعداء الإسلام، ولا سيما على صعيد الفكر السياسي الإسلامي؛ لأنَّ فكر الإسلام يرفض مبدأ الاستعمار والقوة بجميع أشكاله، ويبحث المسلمين على الثورة ضدَّ المستعمرين، فهو يطالب بتحرُّر الشعوب على جميع الأصعدة الاجتماعية من القيود والعبودية. ومن واجب المسلمين دعم الحركات التحرُّرية بما يستطيعون من دعم ومساعدة^(٤٥). لقد سعى عدو الإسلام إلى إبعاد المسلمين عن معين التعاليم الرّيانية، مستبدلاً إياها بالثقافة الغربية، التي لعبت دوراً كبيراً في القضاء على هوية الأمة الإسلامية. ومن المؤسف أنَّ أعداءنا نجحوا إلى حدٍ ما في تحقيق هدفهم. فقد استطاع الاستعمار تسيير الحياة المعاصرة. في العديد من المجتمعات الإسلامية. على أساس فكرية وعاطفية تدعوا إلى الرجوع عن الإسلام، والعودة إلى الجاهلية. ولقد أحيا بذلك العديد من أصنام الجاهلية بين أفراد بعض المجتمعات الإسلامية. وبهذا تمكَّن من صدهم عن فهم الإسلام بتصوره الصحيح^(٤٦).

لقد أسهمت بعض الأفكار والنزاعات. كالقومية. في إحياء وإثارة النعرات القومية والعرقية، والعزف على نغمة الاستعمار القديمة في فصل الدين عن السياسة. وقد أكَّدَ الشهيد الصدر كثيراً على دور الاستعمار في غزو المسلمين ثقافياً، وحدَّر أبناء الإسلام من خطورة الانزلاق وراء الفكر الغربي، داعياً العلماء إلى شحذ الهم في مقارعة هذا الخطر: «غزا العالم الإسلامي سيل جارف من الثقافات الغربية... فكانت تمدَّ الاستعمار إمداداً فكريَاً متواصلاً في معركته التي خاضها للإجهاز على كيان الأمة... وكان لابدَّ للإسلام أن يقول كلمته في معرتك هذا الصراع المريض، وكان لابدَّ أن تكون الكلمة قوية عميقة، صريحة واضحة، كاملة شاملة للكون والحياة

والإنسان والمجتمع والدولة والنظام؛ ليتاح للأئمة أن تعلن كلمة (الله) في المعركة، وتنادي بها...»^(٤٧).

كان الشهيد الصدر قد عقد العزم على محاربة الأفكار الغربية الملحدة، فكتب (فلسفتنا)، وأثبت من خلاله تفوق الإسلام على سائر المدارس الفكرية. وكان على تعاون تام مع (جماعة العلماء)، التي تأسست لغرض ذاته^(٤٨). ونظرًا إلى دائرة عمل هذه الجماعة المحدودة فكر الشهيد الصدر، وبمعية طلابه، بتأسيس (حزب الدعوة الإسلامية)^(٤٩)؛ كي يتضمن له العمل على نطاقات أوسع في مقاومة المستعمر والأيديولوجي الخائن. وعلى الرغم من خروجه عن تنظيم حزب الدعوة فيما بعد^(٥٠)، إلا أنه ظل يواصل نضاله السياسي. وكان يطالب رجال الدين أن لا يكتفوا بالنهي عن صفات المذمودات، وينسوا الكبائر؛ لأنه كان يعتقد بأن هيمنة الأجنبي على المسلمين هي من أبغى المنكرات؛ لأنها يستبيح الثروات المادية والمعنوية، وطالما أن هذا الوضع هو السائد فلاأمل في ظهور مجتمع إسلامي واقعي^(٥١). ومن هذا المنطلق كان يبحث طلبة الحوزة على قراءة حياة العلماء المناضلين ضد الاستعمار^(٥٢)، معتبراً النضال ضده هدفاً من أهداف الدولة الإسلامية^(٥٣).

لقد دعا الشهيد الصدر علماء الشيعة والسنّة والشعب العراقي إلى الالتحاق بالحركة الإسلامية، والانتفاض في وجه حكومة البعث، مؤكداً على أن قضية الشيعة والسنّة هي من مؤامرات البعثيين والاستعمار: «إن الطاغوت وأولياءه يحاولون أن يوحوا إلى أبناءنا البررة من السنّة أن المسألة مسألة شيعة وسنّة؛ ليفصلوا السنّة عن معركتهم الحقيقية ضد العدو المشترك»^(٥٤). لم يكن الشهيد الصدر ليكتفي بإطلاق الشعارات والهتافات، بل كان يقدم حلولاً وأليات، فرأى أن السبيل الوحيد هو اتحاد الشيعة والسنّة، والنضال على جميع المستويات. من هنا أفتى بتحريم العمل مع حزب البعث وحكومته^(٥٥)، ونهى المؤمنين عن الصلاة خلف الأئمة المتعاونين مع البعث^(٥٦).

عندما تأمر الاستعمار والعملاء؛ من أجل الوقوف في وجه الثورة الإسلامية في إيران وكانوا بين الفينة والأخرى يطلقون بعض الحملات الإعلامية الهدافة إلى الانتفاض من الثورة، وصرف الأنظار عنها، وتجنيب المسلمين السير على نهجها،

وطبلوا بأنَّ إراقة هذه الدماء غير جائزة، كان الشهيد الصدر أولَ المبادرين، فأصدر بياناً لفت فيه إلى أنَّ الذين يدافعون في إيران عن الإسلام والمسلمين، ويقتلون، هم شهداء، وأنَّ الله سيحشرهم مع الإمام الحسين عليه السلام^(٥٧).

أثارت هذه الفتوى الرعب لدى قادة البعث، واعتبروها تهديداً لمستقبلهم في الحكم. وقبل أن يفيقوا من هذه الصدمة أصدر الشهيد الصدر أمره بالثورة المسلحة ضدهم^(٥٨)، فجاء خطابه الأخير يدعو السنة والشيعة إلى الاتحاد، كما اتحدوا في الحرب العالمية الأولى، مطالبًا الأمة الإسلامية بالوقوف ضدَّ حكومة البعث وجهاً لوجه: «يا إخوتي وأبنائي، من أبناء الموصل والبصرة، من أبناء بغداد وكربلاء والنجف، من أبناء سامراء والكاظمية...، من أبناء العراق في كلِّ مكان: إنني أعاهدكم بأني لكم جميعاً، ومن أجلكم جميعاً، هدي في في الحاضر والمستقبل: فلتتوحدُ كلامكم، ولتلتحم صفوفكم تحت راية الإسلام، ومن أجل إنقاذ العراق من كابوس هذه الفئة المتسلطة، وبناء عراق حرَّ كريم، تحكمه عدالة الإسلام...»^(٥٩); فإنَّ حاصل الوحدة والنضال هو سقوط حزب البعث وحكومته: «...وتسوده (العراق) كرامة الإنسان، ويشعر فيه المواطنون جميعاً - على اختلاف قومياتهم ومذاهبهم - بأنهم إخوة، يساهمون في قيادة بلد़هم، وبناء وطنهم، وتحقيق مثلهم الإسلامية...»^(٦٠).

هنا خطط حزب البعث بالتعاون مع أسياده للقضاء على الشهيد الصدر؛ بذرعة (الوقاية من خميني العراق)، والسيطرة على الحركة الإسلامية في العراق، فاستشهد محمد باقر الصدر مع أخيه المناضل المؤمنة على يد مجرمي حزب البعث.

الاحترام المتبادل—

إن من جملة السبل الكفيلة بتحقيق الوحدة هو الابتعاد عن الإساءة، والتزام الأخلاق في الكلام والتأليف؛ اذ ينبغي على علماء المذاهب احترام عقائد الطرف المقابل، وأن يتكلموا ويكتبوا بما لا يجرح مشاعر الآخرين؛ لأنَّه (ربَّ حربِ جنٍّ من لفظة)^(٦١).

لقد كان الشهيد الصدر حريصاً كل الحرص على احترام مشاعر أهل السنة، سواء على الصعيد العلمي والفقهي أو غيره، وكان يرفض رفضاً قاطعاً المساس بعقائدهم. لذا طالما كان يذكر الخلفاء باحترام تام في كتاباته. فعلى سبيل المثال: عندما يذكر اسم الخليفة الأول في أولى صفحات كتاب (فديك أهل البيت) كان يعقب عليه بعبارة (رضي الله عنه)^(٢٢). وهذا ما درج عليه في جميع صفحات الكتاب أيضاً^(٢٣).

يدرك السيد حسين الصدر في هذا الصدد: لم تكن أبحاثه تحمل أيّ نوع من المشاحنات أو الطعن بإخواننا السنة، بل كانت الصورة المشرقة للمذهب والفكر الإسلامي الأصيل. ولهذا السبب كان سماحته يحظى بقبول علماء أهل السنة، حتى كانوا يستشرونها في بعض الحالات المستعصية^(٤٤).

يدرك أنَّ السيد الشهيد، وفي خطابه الأخير، كان قد وصف الخلفاء بالراشدين^(٤٥)، وهو يخاطب السنة والشيعة على حد سواء: «فأنا معك يا أخي وولدي السنّي بقدر ما أنا معك يا أخي وولدي الشيعي... إن الطاغوت وأولياءه يحاولون أن يوحوا إلى أبناءنا البررة من السنة أنَّ المسألة مسألة شيعة وسنة»^(٤٦).

لا شكَّ أنَّ هذا النمط من الخطاب الصادر من مرجع يوزن الشهيد الصدر قد أدى دوراً كبيراً في توحيد الصفوف، وتعزيز الوحدة بين أبناء المجتمع.

إذا رجعنا إلى التاريخ وجدنا أنَّ من بين المؤلفات الناجحة والمجدية هي تلك التي تراعي جانب الأخلاق، ولا تخطي حدود الاعتدال، من قبيل: كتاب (المراجعات)، وسلوك الشهيد الصدر مع الدكتور التيجاني، الذي قال: «وأنست بحديثه... وتيقنت أيضاً من أنَّ الشيعة مسلمون، يعبدون الله وحده، ويؤمنون برسالة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم»^(٤٧).

بعد أنَّ كان التيجاني يميل إلى عقائد الوهابية تأثر هذه المرة بأسلوب واعٍ وودي، جعله يشكُّ في عقائده السابقة، ويتiqقن بإسلام الشيعة، حتى قال: «وأحسست بأنني لو بقيت معه شهراً واحداً لتشيَّعْت؛ لحسن أخلاقه وتواضعه وكرم معاملته، فلم أنظر إليه إلَّا وابتسم، وابتدرني بالكلام، وسألني: هل ينقصني

شيء...»^(٦٨).

يذكر أنَّ التيجاني كان قد أقام عند الشهيد الصدر أربعة أيام سأله خلالها عما بدا له من شبّهات، من قبيل: قول «أشهد أنَّ علياً ولِيُ اللَّهُ» في الأذان، ومراسيم العزاء، وتزيين قبور الأئمة والأولياء بالذهب والفضة، والتوكُل والتبرُك، وعن عقيدة الشيعة بالصحابة.

فما كان من السيد الشهيد إلَّا أن يجيب عن أسئلته بالدليل والبرهان، دون التعرُض والمساس بعقائد الآخرين^(٦٩).

من المؤسف أن يكون هناك من العلماء المتطرفين مَنْ يرى من واجبه أن يزيد على بيان آراء مذهبة أو تفنيده الرأي الآخر، فيظهر مشاعره وعواطفه الجياشة تجاه مذهبة، وكأنَّه في ساحة حرب، ويدعوه مَنْ ينازله؛ فإنَّ هذا النوع من الأساليب لن يعود علينا إلَّا بالتعصُّب وزيادة الخلافات وإثارة الضغائن والعداء. وبالتالي ينشأ النزاع تلو النزاع. ولعلَّ أحداث الماضي المؤلمة هي خير شاهد على ذلك.

ينبغي لنا السير على نهج علي عليه السلام مع الخلفاء، وكذلك تعامل الأئمة عليهما السلام مع أبناء عصرهم، وصولاً إلى سيرة العلماء الكبار، أمثال: السيد شرف الدين، والشيخ كاشف الغطاء، وغيرهما من المصلحين والمجددين الشيعة، وكيف كانوا يتعاملون مع علماء المذاهب الأخرى. فعلى سبيل المثال: كان مالك بن أنس - إمام المذهب المالكي - على علاقة طيبة مع الإمام الصادق عليه السلام، وكان معجبًا بتعامل الإمام معه^(٧٠). لم يكن الإمام عليه السلام مهتمًا باحترام علماء أهل السنة وحسب، بل كان يقف بحزم في وجه الجماعة المتعصّبين من الشيعة ضد السنة^(٧١)، وكان يرفض إثارتهم عن طريق الإساءة إلى الخلفاء. وفي إحدى المرات استشهد بقوله تعالى: «وَلَا تَسْبُوا النَّبِيَّنَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُبُو اللَّهَ عَنْهُمْ يَعْتَرِفُ عَلَيْهِمْ» (الأنعام: ١٠٨)، ونهى الشيعة عن السب، ولعن مَنْ يعصي أمره في ذلك^(٧٢).

يعقبُ الشيخ الصدوقي على هذه الرواية فيقول: «والتقية واجبة، لا يجوز رفعها إلى أن يخرج القائم عليه السلام، فمَنْ تركها قبل خروجه فقد خرج عن دين الله، ودين الإمامية، وخالف الله ورسوله والأئمة»^(٧٣).

هذا هو دين عامة نواب الأئمة وخواصهم. فقد روی عن الحسين بن روح نائب الإمام الحجّة^(٧٤) أنه كان يمنع الإساءة إلى أهل السنة، حتى أنه ذات مرّة لعن أحد أتباعه معاوية، فطرده، ولم يقبل شفاعة أحدٍ في حقه^(٧٤).

تأسيس مؤتمر إسلامي عالمي—

لطالما دعا العديد من العلماء المجددين ودعاة الوحدة إلى فكرة توحيد المسلمين في مؤتمر عالمي خلال موسم الحجّ، فهي المناسبة التي تجمع العديد من المسلمين وعلمائهم من أجل أداء مراسم الحجّ العبادية السياسية، وإن توظيف هذا الحدث الكبير بات قضية ملحة، ولا سيما في وقتنا الحاضر.

من هذا المنطلق يعتقد الشهيد الصدر أنّ من واجب المسلمين التعرّف إلى بعضهم البعض في هذه الأجواء؛ تعزيزاً للتقارب الفكري والمعنوي والأخوي بينهم. ولابد لهم أن يحضروا في هذا المؤتمر الكبير كأمة واحدة، يتباخرون همومهم؛ بحثاً عن الحلول^(٧٥).

يتساءل الشهيد الصدر عقب تفسيره وتحليله ظاهرة الحجّ: لماذا لم يحقق المسلمون هذه الأهداف في مراسيم الحجّ؟ لكنه يردّ فيقول: إذا كان المسلمين لم يتمكّنوا من تحقيق أهداف هذا الاجتماع الكبير فإنّ ذلك لا يقلّ من شأن الحجّ؛ لأنّ هذا الخلل سبب الظروف السياسية والفكريّة الحاكمة، وليس سبب الحجّ^(٧٦).

إنّ مما يؤسف له أن الحجّ لا يقام كما أمر الإسلام. فالMuslimون غير ملتقطين إلى فلسفة الحجّ وأهداف هذه الفريضة العظمى. كما أن الحكومات العميمية ترى بقاءها في إبقاء الناس على جهلهم. لذا تحاول هذه الحكومات إثارة بعض القضايا المضلّلة؛ كي لا يلتقط المسلمون إلى أسرار الحجّ الواقعية، فيقودهم إلى الاتحاد والانتفاض في وجه الظلم.

ويرى الشهيد الصدر أنه إذا وعى المسلمين أداء هذه الفريضة كما يجب، وابتعدوا عن مسببات التفرقة والانشقاق والعداء، فلا شكّ أنهم سيحقّقون جميع تلك الأهداف.

في هذا المضمار دعا السيد الشهيد إلى تأسيس اجتماع من أجل نيل المستحقات الكامنة وراء الحجّ. فذكر أنه لو كان للمسلمين مجلسٌ يعقد كلّ عام بهذه المناسبة؛ بعيداً عن الأغراض والأهواء الخاصة، لكان بإمكانهم تداول قضايا دينهم ودنياهم؛ بحثاً عن الحلول لمشاكل حياتهم. ولعل عبارة: «بعيداً عن الأغراض والأهواء الخاصة» هي تعريضٌ بالمؤتمرات التي كانت تقام من قبل الحكومات المستبدّة، ولا يُدعى إليها سوى وعاظ السلاطين؛ فإن هكذا نوع من الاجتماعات لا يمكنها تحقيق الأهداف المنشودة.

لقد كانت التعصيّبات القومية على أساس اللغة أو العرق واللون سبباً في تفرق المسلمين، وهي السبب في ظهور بعض الاتجاهات، من قبيل: (القومية العربية)، (القومية التركية)، (القومية الإيرانية)، التي استقطبت الشعوب، دون أن يدركوا حقيقة الإسلام و موقفه من ذلك. فقد كانت العصبية القومية في العصر الجاهلي، ورفضها الإسلام، واستبدلها بكلمة الإسلام وتعاليمه الحقة. يقول الرسول الأكرم ﷺ: «أيها الناس، إن ربكم واحد، وإن آباءكم واحد. كلّكم من آدم، وأدم من تراب. لا فضل لعربي على عجمي، إلا بالنقوي»^(٧٧).

يعتقد الشهيد الصدر أن إثارة النعرات القومية والعرقية إنما هي من مؤامرات الاستعمار. وكان يرى أن الأمة الإسلامية لا تتوحد على أساس العرق واللون؛ لأن الوحدة الإسلامية تشمل جميع الأعراق والأمم. كما أنها لا تتوحد على أساس جغرافي؛ لأن أفراد الأمة هم من شتى البقاع، ولا على لغة بعينها؛ لأنها تشمل شعوباً متعددة اللغات^(٧٨).

كان بنو أمية قد دعموا الحسن العربي على حساب الطابع الإسلامي. وهذا ما بدأت تتعامل به بعض الدول الإسلامية في القرون الأخيرة على نحو كبير، فأخضعوا الإسلام وقيمه الفدّة للعصبيات القبلية. وإنما هذا عودة إلى الوراء، إلى عصور الجاهلية. ولابد من الالتفات إلى هذا الموضوع وإصلاحه من قبل المفكّرين المسلمين. وكما ذكرنا فإن الشهيد الصدر كان ينطلق من مبدأ الإسلام، بدلاً من القومية ونزعتها. فكان يرى نفسه مسؤولاً أمام جميع مسلمي العالم، ولم يكن

للعرب والعمّ والشيعة والسنّة معنى لديه. فعندما سُئل ذات مرة: هل أنت عربي؟ فلماذا تدافع عن الفرس والثورة الإيرانية؟ كان ردّه: لدى مسؤولية تجاه جميع المسلمين، ولابد أن أعمل بواجبي إزاء الجميع^(٧٩).

وابيان حصار منزل الشهيد الصدر من قبل البعثيين زاره في احدى المرات كل من (زيد حيدر) . من أعضاء حزب البعث وقيادة الثورة .. وعبد الرزاق الحبوبي . محافظ النجف .. وعندما جلسوا عنده أخذ يحدّثهم عن دور الحوزة وعلماء الشيعة في تأسيس الحركات الإسلامية وقيادتها، معتبراً في الوقت نفسه على قمع سلطات البعث للشباب وعلماء الدين، فظلّ الاشان يحدّقان في السيد الشهيد بكل ذهول وصدمة دون تكلُّم، حتى بادر الحبوبي مخاطباً صاحبه: انظر إلى كلام هذا الرجل العظيم ومنطقه البليغ...، يجب علينا أن نجعل منه عالماً وزعيماً روحياً لجميع البعثيين^(٨٠)، فضحك الطلاب، وابتسم الشهيد الصدر أيضاً، فسأل الحبوبي: لماذا تضحّكون؟ فقال السيد الشهيد: أنا عالم للمسلمين، ولست مرجعاً للبعثيين^(٨١).

وفي مناسبة أخرى جاء الشيخ عيسى الخاقاني إلى السيد الشهيد، مبعوثاً من قبل (صدام) شخصياً؛ ليطرح عليه مشروعين، هما:

١. إن عرب الأهواز يقعون تحت وطأة ظلم الحكومة الإيرانية، وعلينا أن نفكّر بطريق لخلاصهم.

٢. لماذا يبقى قدر الحوزة العلمية في النجف تابعاً لإشراف الإيرانيين وسيطرتهم؟ فعلينا أن نؤسس لحوزة عربية، وأنت زعيمها الأول^(٨٢).

فجاء في ردّ الشهيد الصدر: «إنَّ ميزة النجف الأشرف التي يعتَزّ بها النجف هي أنها جامعة مفتوحة لكلِّ الجنسيات والقوميات، يدرس فيها العربيُّ والفارسيُّ وغيرهما، فما معنى أن تكون الحوزة عربية فقط؟!»، ثم عرج السيد الشهيد على الموضوع الآخر بامتعاض وغضب، مخاطباً مبعوث صدام، فقال: «هذا الكلام عارٍ من الصحة، فعرب خوزستان يعيشون في ظلّ دولة إسلامية، لهم ما لغيرهم، وإنما أنت تختلف ذلك بسبب عدائك لإيران، ثم حال عرب خوزستان أفضل بكثير من عرب العراق. كان عليكم أن تفكّروا بتحرير الشعب العراقي من قيود البعث الأميركي

قبل التفكير بعرب خوزستان، عليكم أن تحزنوا على عرب العراق الذين سلبت ثرواتهم من قبل حكومتكم الجائرة، وتركتمهم بالفقر والعراء»^(٨٣).
لقد أثبت الشهيد الصدر. عبر موافقه الشجاعة. أنَّ وحدة الإيمان والعقيدة هي مبدأ الأمة الإسلامية، خلافاً لنهج الأنظمة الغربية وسياستهم هذه الأيام.
وإن لهذا المبدأ دوراً كبيراً في خلق التقارب بين الأفراد، وكأنهم إخوة؛ لأنَّ وحدة الأهداف والطموحات والاتفاق في العمل على نيلها هي سبب في اتصال القلوب مع بعضها البعض.

بالإضافة إلى ذلك كان الشهيد الصدر مهتماً أيضاً بالإهادة من مصادر وكتب المذاهب الأخرى، والسعى إلى نشر الكتب التقريبية بينهم، والتعريف بالتشيُّع ونقل صورته الحقيقة إلى سائر المذاهب الأخرى، مع التأكيد على معالم الوحدة الواقعية، والرد على الشبهات المخللة بالتواصل والتفاهم مع الآخر، وغير ذلك من النشاطات الوحدوية التي كان يعني بها السيد الشهيد، وهي بحاجة إلى بحثٍ مستقلٍ بذاته.

تأثير الشهيد الصدر بالعلامة شرف الدين —

من الطبيعي أن يتأثر كل مصلح مجدد بأفكار العظام والمصلحين المعاصرين له، ويفيد من طرحوthem. وليس الشهيد الصدر مستثنى من هذه القاعدة. وهناك من الأدلة وال Shawahed ما يؤيد تأثيره . على صعيد مشروع الوحدة . بالعلامة شرف الدين أكثر من غيره؛ حيث إن طريقة في الدعوة إلى الاتحاد هي ذاتها طريقة السيد شرف الدين. فالاثنان يؤكدان على احترام عقائد أهل السنة وعلمائهم، وأنه لا بد من تقديم عقائد الشيعة بطريقة علمية، وبكل عقلانية أيضاً، كما يتفقان على طبيعة السبيل الكفيلة بتحقيق الوحدة والتقرير.

لقد كان السيد الشهيد كثير الاهتمام بمؤلفات السيد شرف الدين، وخصوصاً تلك التي تعنى بموضوع الوحدة الإسلامية، حتى أنه قد أصدر أوامر بطبعتها ونشرها مجدداً، وكان أيضاً يقدم لبعضها، وبذكر بجهود السيد شرف الدين ونضاله ضد الاستعمار، وكان يصفه بالأنموذج القدوة على طريقة مشروع

الوحدة. يذكر أنه كان قد طلب من الشيخ حسين آل ياسين . أحد طلابه . أن يعمل تحقيقاً موسعاً لكتاب (المراجعات) وينشره ، وبعد أن تم العمل أثني عليه وشكره كثيراً ، فأجابه الشيخ حسين أن ذلك لم يكن بالإمكان لولا اهتمامك ومساعدتك إياي^(٨٤) .

من كتب السيد شرف الدين الأخرى كتاب (النص والاجتهد) . وكان قد تناول فيه بحوثاً معمقة حول القضايا الخلافية بطريقة علمية؛ من أجل تفنيد بعض الشبهات . وهذا ما أفاد منه الشهيد الصدر تماماً ، ولا سيما على صعيد المنهجية والأسلوب المتبعة في التعريف بالتشيع ورد الشبهات^(٨٥) .

ويذكر أنه عندما كان منزل الشهيد الصدر محاصراً ، وجاء (زيد حيدر) و(عبد الرزاق الحبوبي) لزيارته ، ودار الحديث بين الثلاثة ، رکَّز الشهيد الصدر هنا على دور الحوزات العلمية وعلماء الشيعة في الحركات الثورية ومقارعة الاستعمار ، ثم تطرق أيضاً إلى الحديث عن العلامة شرف الدين ونضاله ضد الاستعمار الفرنسي^(٨٦) .

ويضاف إلى ذلك استشهاده بكلام السيد شرف الدين أو مواقفه ، ومنها: ردَّه على موضوع التبرُّك بقبور الأولياء وتقبيلها ، حيث استشهد بموقف العلامة شرف الدين مع عبد العزيز آل سعود : «إِنَّ السَّيِّدَ شَرْفَ الدِّينَ لَمَّا حَجَّ بَيْتَ اللَّهِ الْحَرَامَ فِي زَمْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ آلِ سَعْوَدِ، كَانَ مِنْ جَمْلَةِ الْعُلَمَاءِ الْمُدْعَوِّينَ إِلَى قَصْرِ الْمَلَكِ؛ لِتَهْنِئَتِهِ بِعِيدِ الْأَضْحَى». كما جرت العادة هناك .. ولما وصل الدور إليه ، وصافح الملك ، قدم إليه هدية ، وكانت مصحفاً ملفوفاً في جلد ، فأخذه الملك وقبله ووضعه على جبهته؛ تعظيمياً له وتشريفاً ، فقال له السيد شرف الدين عندئذ: أيها الملك ، لماذا تقبل الجلد وتعظممه وهو جلد ماعز؟ أجاب الملك: أنا قصدت القرآن الكريم الذي بداخله ، ولم أقصد تعظيم الجلد! فقال السيد شرف الدين عند ذلك: أحسنت أيها الملك ، فكذلك نفعل نحن عندما نقبل شباك الحجرة النبوية ، أو بابها ، فنحن نعلم أنه حديد لا يضر ولا ينفع ، ولكننا نقصد ما وراء الحديد وما وراء الأخشاب ، نحن نقصد بذلك تعظيم رسول الله ﷺ ، كما قصدت أنت القرآن بتقبيلك جلد الماعز الذي يغلفه.

فكبَّر الحاضرون؛ إعجاهاً به ، وقالوا: صدقت ، واضطربَ الملك وقتها للسماع

للحجاج أن يتبرّكوا بآثار الرسول ﷺ، حتّى جاء الذي بعده، فعاد إلى القرار الأول»^(٨٧).

المواضيع

- (١) السيد محمد الموسوي، زندگی نامه شهید آیت الله صدر: ٤٢، منشورات بشیر، قم.
- (٢) في عصرنا الحاضر هناك العديد من المؤسسات البحثية التي عنيت بهذا الموضوع وتناوله بالكشف والتحليل من جميع الجوانب. ومن ذلك ما صدر في العام ١٩٨٦م من دراسة جديدة لـ (مدرسة التاريخ)، عن جامعة تل أبيب في الأراضي الفلسطينية المحتلة، تحت عنوان: (المؤتمرات الإسلامية، من تأليف (مارتن غرامر). الذي عنون في المقدمة: «رصد المساعي الأولى لل المسلمين على اعتاب هذا القرن - العشرين - بغية مقارعة القوى الغربية وإحياء كلمة الإسلام عن طريق اتحاد المسلمين». (مجلة (حوزة)، العدد ٤: ٢٠).
- (٣) السيد كاظم الحائري، مباحث الأصول ١: ١٥١، مكتب الإعلام الإسلامي، قم.
- (٤) مجلة (الفكر الجديد)، العدد ٦: ٣٠٦ - ٣٠٧، دار الإسلام للدراسات والنشر، بيروت.
- (٥) المصدر السابق: ٢٠٧.
- (٦) مجلة (حوزة)، العدد ٦١: ١٣٠.
- (٧) الشهيد مطهرى، (كتاب وحدت)، مقال (الغدير ووحدت إسلامي): ٢٨٤، منشورات الإرشاد الإسلامية.
- (٨) انظر: الشهيد الصدر، رسالتنا: ٦١، مكتبة النجاح، طهران؛ مباحث الأصول ١: ١٥١؛ الشهيد الصدر، أهل البيت: تنوع أدوار ووحدة هدف (المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد الصدر) ١١: ٧٠، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.
- (٩) مجلة (الفكر الجديد)، العدد ٦: ٣٠٨.
- (١٠) المصدر نفسه.
- (١١) أهل البيت: تنوع أدوار ووحدة هدف (المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد الصدر) ١١: ٣٤ - ٣٧.
- (١٢) رسالتنا: ٥٧.
- (١٣) المصدر السابق: ٥٦.
- (١٤) المصدر السابق: ٥٦ - ٥٧.
- (١٥) المصدر السابق: ٦٠.
- (١٦) مقال (الغدير ووحدت إسلامي): ٢٨٥.
- (١٧) رسالتنا: ٥٨.
- (١٨) نهج البلاغة، الرسالة ٦٢.

- (١٩) المصدر السابق، الخطبة ١٣٤، ١٤٦؛ أهل البيت: تنوع أدوار ووحدة هدف (المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد الصدر) ١١: ٦٧ - ٦٨.
- (٢٠) مباحث الأصول ١: ١٥١.
- (٢١) أهل البيت: تنوع أدوار ووحدة هدف (المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد الصدر) ١١: ٧٠.
- (٢٢) كتب شرف الدين في (أجوبة مسائل جار الله) في تفسير اقتداء الإمام بالخلفاء يقول: «وأما صلاة علي عليه السلام وراء أبي بكر وعمر فليست تقية: إذ حاشا الإمام أن يجعل عبادته تقية، ويجوز للشيعي أن يقتدي بالسني». (العلامة شرف الدين، بيست پاسخ به موسى جار الله: ١٧٦، ترجمة: سيد محمد محترشاهي. منشورات جهان آرا).
- (٢٣) أهل البيت: تنوع أدوار ووحدة هدف (المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد الصدر) ١١: ٦٥.
- (٢٤) وسائل الشيعة ٥: ٣٨١ - ٣٨٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- (٢٥) أصول الكافي ٢: ٤٠١، دار مصعب ودار التعارف، بيروت.
- (٢٦) شهيد صدر، نقش پیشوایان شیعه در بازاری جامعه اسلامی: ١١، ترجمة: علي إسلامی، منشورات روز به، طهران.
- (٢٧) المصدر نفسه.
- (٢٨) أهل البيت: تنوع أدوار ووحدة هدف (المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد الصدر) ١١: ٧٠.
- (٢٩) المصدر نفسه.
- (٣٠) كان العديد من العلماء قد أفتوا بالجهاد آنذاك، أمثل: السيد محمد كاظم اليزيدي، والميرزا محمد تقى الشيرازي، وشيخ الشريعة الإصفهاني، والسيد مصطفى الكاشاني، و...، داعين شيعة العراق إلى الالتحاق بياخونهم السنة في الدفاع عن بلاد الإسلام.
- (٣١) مباحث الأصول ١: ١٥٢.
- (٣٢) المصدر نفسه.
- (٣٣) المصدر نفسه.
- (٣٤) الدكتور السيد محمد التجاني، آن گاه که هدایت شدم: ٨٢، ترجمة: سید محمد جواد مهری، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم.
- (٣٥) ملحق صحيفة (جمهوري إسلامي)، بتاريخ: ١٩/١/١٣٦١هـ.ش، صفحة ١٠.
- (٣٦) وكان قد فصل القول هنا عن الحركة الإسلامية في العراق.
- (٣٧) (الفكر الجديد)، العدد ٦: ٢٠٦ - ٢٠٧.
- (٣٨) المصدر السابق: ٣٢٨ (الهامش).
- (٣٩) رسالتنا: ٢١ - ٢٢.
- (٤٠) المصدر نفسه.
- (٤١) المصدر السابق: ١٣٧ - ١٤٢.
- (٤٢) المصدر السابق: ١٤١.
- (٤٣) المصدر السابق: ١٤٢.

- (٤٤) رسالتنا: ٥٩.
- (٤٥) أصول الكافي: ٢: ١٦٤.
- (٤٦) رسالتنا: ٥٩ . ٦٠.
- (٤٧) فلسفتنا، المقدمة.
- (٤٨) لم يكن الشهيد الصدر عضواً في جماعة العلماء، لكنَّ معظم كتابات هذه الجماعة كانت من تدوينه (انظر: زندگی نامه شهید صدر: ٤٩).
- (٤٩) المصدر نفسه؛ مباحث الأصول: ٨٧.
- (٥٠) مباحث الأصول: ١: ٨٨ - ٨٩.
- (٥١) أسبوعية (بعثت)، العدد ٥٧٩، السنة الثانية عشرة.
- (٥٢) المصدر السابق، رسالة الشهيد الصدر إلى السيد هادي خسروشاهي.
- (٥٣) الشهيد الصدر، الإسلام يقود الحياة: ٢٢، دار التعارف، بيروت.
- (٥٤) مباحث الأصول: ١٥١ - ١٥٢.
- (٥٥) جاء في فتوى الشهيد الصدر: «يحرم على جميع أبناء الشعب الانتماء إلى حزب البعث، وإن الانتماء إليه يُعد إعانةً للظالم، ومشاركةً في القضاء على المسلمين».
- (٥٦) من فتوى الشهيد الصدر: «يحرم على المسلمين حضور صلاة الجماعة خلف منْ لم يعيّنوا من قبل مراجع المسلمين».
- (٥٧) مصطفى قلي زاده، شهيد صدر بر بلندياً أنديشه وجihad: ٩٠، مؤسسة التبلigh الإسلامي.
- (٥٨) المصدر السابق: ٩٥ - ٩٦.
- (٥٩) مباحث الأصول: ١: ١٥٣.
- (٦٠) المصدر نفسه.
- (٦١) الأدمي، غرر الحكم ودرر الكلم: ٤: ٦٦، جامعة طهران.
- (٦٢) أهل البيت: تنوع أدوار ووحدة هدف (المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد الصدر) ١١: ١١ - ١٢.
- (٦٣) المصدر السابق: ٢٦ - ٤٤.
- (٦٤) ملحق صحيفة (جمهوري إسلامي)، بتاريخ: ١٩/١/١٣٦١ هـ.ش، صفحة ١٠.
- (٦٥) مباحث الأصول: ١٥١.
- (٦٦) المصدر السابق: ١٥١ - ١٥٣.
- (٦٧) آن گاه که هدایت شدم: ٨٢ - ٨٣.
- (٦٨) المصدر نفسه.
- (٦٩) المصدر السابق: ٨٨ - ٩٤.
- (٧٠) إن من مفاخر مالك بن أنس قوله: «كُنْتُ أَدْخُلُ إِلَى الصَّادِقِ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ اللَّهُمَّ، فَيَقْدِمُ لِي مَحْدَدٌ، وَيَعْرُفُ لِي قَدْرًا. وَيَقُولُ: يَا مَالِكُ إِنِّي أُجِبُكَ، فَكُنْتُ أُسْرُ يَذِلَّكَ، وَأَحَمَّدُ اللَّهَ تَعَالَى عَلَيْهِ». (مجلة حوزة، العدد ١٨: ٨٨).
- (٧١) أصول الكافي: ٢: ٤٠١.

- (٧٢) الصدق، الاعتقادات: ١٠٧.
- (٧٣) المصدر السابق: ١٠٨.
- (٧٤) الطوسي، الغيبة: ٣٨٦.
- (٧٥) رسالت ما: ١٢٠.
- (٧٦) المصدر السابق: ١٢١.
- (٧٧) ابن شعبة الحراني، تحف العقول: ٣٣، تصحيح: علي أكبر غفاری، منشورات الإسلامية، طهران. وانظر: رسالت ما: ١٣١.
- (٧٨) رسالت ما: ٥٢ - ٥٣.
- (٧٩) مجلة (سروش)، العدد ٤٥: ١٣٩.
- (٨٠) مباحث الأصول ١: ٥٥؛ مجلة (سروش)، العدد ٤٥: ١٣٩؛ شهید صدر بر بلنداي آندیشه وجهاد: ١٣٠.
- (٨١) المصدر نفسه.
- (٨٢) مباحث الأصول: ١٦١.
- (٨٣) المصدر نفسه؛ شهید صدر بر بلنداي آندیشه وجهاد: ١٢١ - ١٢٢.
- (٨٤) العلامة شرف الدين، المراجعات، تحقيق وتعليق: الشيخ حسين راضي، بيروت؛ شهید صدر بر بلنداي آندیشه وجهاد: ١٠٥ - ١٠٦.
- (٨٥) شهید صدر، تشیع یا إسلام راستین: ٦٠ - ٨٤، ترجمة: علي أكبر مهدی پور، منشورات روز به، طهران.
- (٨٦) مباحث الأصول ١: ٥٤.
- (٨٧) آن گاه که هدایت شدم: ٩٣ - ٩٤.

العقل الدامي

جولة في المدرسة الفكرية للشهيد الصدر

القسم الثاني .

أ. محمد رضا الحكيمي^(*)

ترجمة: حسن علي الماشمي

—الإسلام رائد الحياة— ١٣

إن عظمة فكر الشهيد الصدر، وحرّيته الفكرية، وشجاعته في إظهار الرأي، تتجلى بأروع صورها في كتابه «الإسلام يقود الحياة». عندما كنا نعدّ القسم الاقتصادي من كتاب «الحياة» (الجزء الثالث إلى السادس)، قلت لإخوة المحترمين: لا تأتوا بأي كتاب أو مقالة في موضوع «الاقتصاد» حتى «الاقتصاد الإسلامي» في محيط عملنا، فتنشغل بقراءتها، فتكون هناك خشية من أن نخضع تحت تأثير ما ورد فيها. أو المدرسة التي تنتمي لها. عند بيان مسألة من المسائل العامة أو الخاصة، فتشدّ عن الفضاء الخالص لفهم القرآن، والإدراك التفقيهي الحديثي، وتعقل الصفاء السماوي للكتاب والسنة. وهكذا كان، حتى بلغنا «فصل الزكاة» (وهو الفصل الأربعون)، من الباب الثاني عشر، في الجزء السادس. وهنا توصّلنا بأنفسنا بعد تمحيص «روايات الزكاة» إلى نتيجة مفادها أنّ أخبار وأحاديث الزكاة ترى وجوب تساوي جميع أفراد وأسر المجتمع الإسلامي في الاستهلاك، أي إن الإسلام وإن كان يؤمن إلى حد ما

(*) صاحب كتاب (الحياة)، أهم شخصية تفكيرية معاصرة، له كتب عدّة، منها: علم المسلمين، المدرسة التفكيرية، الاجتهد والتقليد في الفلسفة، و... .

بالتفاوت في الملكية، وحرمة التصرف فيها؛ طبقاً للضوابط والقيود الشرعية، إلا أنه في ما يتعلّق بالاستهلاك يذهب إلى وجوب أن يتساوى الجميع في التمتع بمستوى واحد معقول من العيش الكريم: (لأنهم جمِيعاً من البشر، وكلّ أسرة هي مثل الأسرة الأخرى، وليس لابن الأمير مُدَّة أوسع من ابن الفقير، وكلّا هما يتساوى بدرجة واحدة في الاحتياجات المادّية والثقافية والدينية والدنيوية). وإذا حصل استثناء في بعض الموارد طبقاً للدين ومنطق الحياة. وجوب لحاظه في حدود هذه الدائرة الاستثنائية.

هذه هي النتيجة التي توصلنا إليها في الحقيقة؛ استناداً إلى الآيات والروايات، ولكننا آثروا عدم تدوين ما توصلنا إليه من ضرورة تساوي الجميع في الاستهلاك صراحةً، وخاصةً أن الإخوة المحترمين كانوا يصرّون على الابتعاد عن تدوين ما من شأنه أن يحمل صورة الفتوى.

تصرّمت هذه الأيام، وانتهى العمل من أربعة أجزاء من قسم الاقتصاد من كتاب «الحياة» (بعد حوالي سبع سنوات من العمل، باستثناء الأعمال السابقة في الأعوام المنصرمة في جميع الكتاب)، وأصبح جاهزاً ليأخذ طريقه إلى صفحات الحروف. وفي هذا الأثناء كنت متوجّهاً من قم المقدّسة إلى طهران؛ لأنّي اتّبع عمل طبع هذه الأجزاء، فقلّت للاخوة عندها: لا مانع الآن من أن تأتوا بكتاب أو مقالة جديدة بالقراءة في حقل الاقتصاد، لتنصفّه ونقرأ فيه. فكان من جملة الكتب التي جاء بها الإخوة كتاب «الإسلام يقود الحياة». فوجدت أثناء قراءتي في هذا الكتاب أنّ السيد الشهيد الصدر؛ واستناداً إلى «روايات الزكاة»، يقول بصراحة: إنّ مستوى حياة جميع الناس في المجتمع الإسلامي يجب أن تكون متكافئة ومتّساوية.

حقاً إنّ هذا الفهم الفقهي الرفيع، والتّفهُّمُ الجعفري السامي، وهذا الشعور القرآني الساطع، وهذا الإدراك الجماهيري السليم، وهذا الوجدان الإنساني الحر، وهذه الشجاعة المشهودة في إظهار الرأي، يعتبر بالنسبة لنا - نحن الذين توصلنا إلى ذات النتيجة من خلال الروايات. جليلاً وساطعاً، وحاكيًا عن الروح الإسلامية الراقية التي يتحلى بها هذا الشهيد العظيم. من هنا فقد اغتنمنا رأي سماحته، وأدرجناه في كتاب «الحياة»، رغم أننا قلّماً اعتمدنا فيه على الأقوال من خارج دائرتنا المصغّرة. وهنا يجدر

بنا أن ننقل ما ذكرناه في كتاب «الحياة» عن السيد الشهيد الصدر في هذا الشأن؛ إحياءً لشهداء الإسلام، وتخليداً للإسلام الشهيد، وهو كالتالي: «بعد أن وصلنا؛ إثر مطالعاتنا في التعاليم القرآنية والحديثية وملاحظاتنا، إلى أنَّ الإسلام إنما يدعو الناس لتبني مبدأ المساواة، ولتركيز مستوىً معيشىً «متساوٍ» أو «متقارب» للكلَّ، وحمل الناس على قبول هذا المبدأ والجري عليه، بعد ذلك كُلُّه وقفنا على كلام الفقيه المفتوح الذهن، والعالم المفكِّر، الشهيد السيد محمد باقر الصدر، فرأينا أن ننقله هنا؛ إيقافاً لقراء عليه. يقول الشهيد الصدر - أعلى الله درجته في الشهداء - : «إنَّ نصوص الزكاة صرَّحت بأنَّ الزكاة ليست لسد حاجة الفقير الضرورية فحسب، بل لإعطاء المال بالقدر الذي يُلحقه الناس في مستوى المعيشى، أي لا بد من توفير مستوى من المعيشة للفقير يُلحقه بالمستوى العام للمعيشة، الذي يتمتَّع به غير الفقراء في المجتمع. وهذا معنى أنَّ توفير مستوى معيشىً موحد أو متقارب لكل أفراد المجتمع هدف إسلامي، لا بد للحاكم الشرعي من السعي في سبيل تحقيقه»^(١).

ويقيناً إنَّ أهمية هذا الرأي لا تقل عن أصل الاهتمام بموضوع الاقتصاد، وضرورة البحث فيه، ودراسة مختلف المذاهب الاقتصادية، وتأليف كتاب «اقتصادنا». هذا هو مقام العقل والنبوغ الفقهي الذي نشأ وترعرع في حوزة النجف الأشرف، أي الحوزة التي تسكن إلى جوار «صاحب نهج البلاغة»، وتأكل من خير «صاحب نهج البلاغة»، لكنها . في الغالب . مغيبة عن المحتوى والمضمون الاقتصادي والإنساني والمعيشى والسياسي والعدلى لـ «نهج البلاغة»، بل قد لا يشكُّل «نهج البلاغة» لها مسألة تشغل تفكيرها... حتى يصل الأمر إلى ضرورة أن يصدر التعبير الذي يسد الخافقين «الإمام عليٰ صوت العدالة الإنسانية» من مداد أديب مسيحيٍ شريف، ويملاً به خمسة مجلدات، ليعمَّ صداه الصاحب مسامع العالمين، وليأتي بعد ذلك أديب مسيحي آخر ليكتب شيئاً قريباً من هذا المضمون؛ إذ يقول: «إله لما يدعوك إلى العجب أن يجتمع نهج البلاغة والظلم في مكان واحد». إنها مفارقة تحمل البعيد والقريب في موضع واحد!

وإذا ظهر شخصٌ مثل السيد الشهيد الصدر، ليؤلِّف كتاب «اقتصادنا»،

و«الإسلام يقود الحياة»، أو «المدرسة القرآنية»، أو مثل العلامة الجعفرى (١٣٧٧هـ) الذي يفني عمره في تأليف شرح تفصيلي على «نهج البلاغة» (في حوالي ثلاثين مجلداً). كما هو الحال بالنسبة إلى سائر أعماله وأبعاده الفكرية .. يكون مجرد استثناء. وأما الآخوند الخراسانى (١٢٢٩هـ)، والميرزا النائيني (١٢٥٥هـ)، والشيخ محمد حسين كاشف الغطاء (١٢٧٢هـ)، والعلامة الأميني (١٢٩٠هـ)، والشيخ آغا بزرگ الطهراني (١٢٨٩هـ)، والشيخ محمد جواد البلاغي (١٢٥٢هـ)، فيبدو وكأن النساء قد عقمنت حتى الآن عن أن يلدنَ مثلهم!

١٤. الفهم التوحيدى للاقتصاد

إن من المسائل الجذرية في تعاليم الإسلام السامية، والتي هي على أهمية قصوى في بناء الفرد والمجتمع، الارتباط التام والمنيع لـ «العدل» في الاعتقاد التوحيدى بـ «العدالة الاجتماعية» (الأعمّ من الاقتصادية والقضائية). يغفل الكثير الكثير من المسلمين العلماء والفقهين والعاديين عن هذا الموضوع الهام، وهو أن العدل يُعد في مذهبنا الركن الثاني من أصول الدين؛ إذ نرى الله عادلاً؛ حتى أخذنا نعرف بالعدلية، والقول بالعدل الإلهي في الأمور التكوينية والتشريعية. عليه يجب أن يشكل تطبيق العدالة الاجتماعية جزءاً من الأحكام الجذرية، ويدخل في نسيج إسلامنا، كما هو كذلك. وهذا ما ذكر به مؤلفو كتاب «الحياة» في العديد من مواضعه. كيف يكون الله عادلاً ويرضى بالظلم، بمعنى أن لا يكون تطبيق العدالة واجباً في دين الله؟! إن في الرضا بالظلم ظلمٌ وكيف لنا أن نتّهم الله . الذي أثبتنا عدله بالبديهيات العقلية والنقدية . بالظلم؟! إذاً الشرع الإلهي هو من أكبر دعاة تطبيق العدالة. وإن تطبيق العدالة ليس مجرد فضيلة أخلاقية، بل هو واجبٌ وتکلیفٌ شرعيٌ.

وإنه من حسن حظنا أن نرى السيد الشهيد الصدر قد التفت في كتابه «الإسلام يقود الحياة» إلى هذا الموضوع الإسلامي الهام والجوهرى، وجاء على ذكره صراحةً؛ إذ قال: «وبنفي أن نشير هنا إلى أن العدل الذي قامت على أساسه مسؤوليات الجماعة في خلافتها العامة هو الوجه الاجتماعي للعدل الإلهي الذي نادى به الأنبياء، وأكَدت

عليه رسالة السماء، كأصل ثانٍ من أصول الدين، يتلو التوحيد مباشرة. ولم يكن الاهتمام على هذا المستوى بالعدل الإلهي، وتمييزه كأصل مستقل للدين من بين سائر صفات الله تعالى . من علم وقدرة وسمع وبصر وغير ذلك .. إلا لما لهذا الأصل من مدلول اجتماعي، وارتباط عميق بمغزى الثورة التي يمارسها الأنبياء على صعيد الواقع.

فالتوحيد يعني . اجتماعياً . أنَّ المالك هو الله ، دون غيره من الآلهة المزيفة . والعدل يعني أنَّ هذا المالك الوحد . بحكم عدله . لا يؤثر فرداً على فرد ، ولا يمنع حقاً لفئة على حساب فئة ، بل يستخلف الجماعة الصالحة ككل ، على ما وفر من نعم وثروات»^(٣) .

١٥. العرفان الإسلامي

إن «العرفان الإسلامي» جزءٌ من التراث الثقافي والحضارة الإسلامية الغنية . وهناك في موضوع هذا العرفان . وفي شعيته : (العرفان النظري)؛ و(العرفان العملي) . الكثير من الآثار والمؤلفات التي أغنت المكتبات البشرية ، بجميع اللغات الإسلامية . وخاصة العربية والفارسية .. لا يمكن الحصول على مثيل لها ولعمقها في تاريخ العرفان لدى أيٍّ شعبيٍّ من الشعوب . وقد قرأتُ الكثير من هذه الآثار . على المستوى الشخصي . مراراً وتكراراً . وقد كتبتُ لنفسي عدة مجموعات مختارة من الآثار والأقوال والمباني لكتاب العرفاء ، ومنها : مختارات كتبها قبل ما يقرب من أربعين سنة من ديوان ابن الفارض المصري (٦٢٢هـ) ، ولكنها ضاعت للأسف الشديد . ومن بين القصائد التي انتخبتها لابن الفارض الهمزية ، التي تبدأ بالطلع الذي يقول فيه :

أرج النسيم سرى من الزوراء سَحراً، فَأَحْيَا مِيتَ الأَحْياء

والجيمية التي يقول في مطلعها :
ما بين معترك الأحداث والمهج

أنا القتيل بلا إثم ولا حرج

ومن ضمن مختاراتي العرفانية اخترت أيضاً «القصيدة الموصليّة» لمرتضى ابن الشهربوري (بعد عام ٥٢٠هـ)، التي تشير إلى بعض رموز العرفة العلمي، وهي تبدأ بهذا المطلع المدور:

لمعت نارهم وقد عسعس الليل^(٤)
وملّ الحادي، وحارَ الدليل^(٤)

كما ستحت لي فرصة تصحيح ديوان حافظ الشيرازي من أوله إلى آخره، ولم أوقف إلى طبع النسخة المصححة.

والمقامات التي بدأت بكتابتها على أسلوب «مقامات الحريري»، وأسميتها «مقامات الحكيمي»^(٥)، قد اشتغلت على بعض الإشارات الفلسفية والعرفانية. وللأسف الشديد فإن هذا المؤلف لم يكتمل، ثم ضاعت النسخة في واحدة من انتقالاتي المتكررة من منزل إلى آخر.

إن الحقائق العميقه والمفعمة بالدقائق الموجودة في العرفة الإسلامي غنية عن التعريف. بيد أن الحقيقة الهامة والتي لم تخفي عن أنظار المحققين في «المعارف العالية» هي أن هذا العرفة قد تأثر بعرفان الشعوب السابقة على الإسلام (من الهندية، والغنوصية^(٦) ، وعرفان ما بين النهرين، وما إلى ذلك)، وقد استعار مادة وجذر القول بـ «وحدة الوجود». وهو مفهوم بعيد كل البعد عن القرآن الكريم . من تلك المدارس، وإن عمد فيما بعد إلى الحصول من التعاليم الإسلامية والآيات القرآنية على بعض المواد الغنية، ولكنها على أي حال لا تنطبق انتباهاً كاملاً على المعرفة الإلهية القرآنية والتعاليم الإلهية لأهل البيت^(٧). لا في البعد النظري، ولا في البعد العلمي والسلوكي . كما صرّح بذلك العلامة الحلي (٦٢٦هـ) في كتاب «نهج الحق»، والكثير من العلماء الآخرين الموسوعيين، من أمثل: العلامة الطباطبائي في «تفسير الميزان»^(٨) . كما ذهب العلامة السيد أبو الحسن رفيعي قزويني إلى القول بأنّ وحدة الوجود الإطلاقية . التي تمثل أصل العرفة . كغير محض، وإن القول بـ «المعاد المثالي» . المطروح في الفلسفة العرفانية . مخالفٌ ومبينٌ لآيات القرآن والسنة المعتبرة^(٩) .

وبطبيعة الحال فإني إنما ذكرت هذا العنوان (١٥)، والعنوان التالي (١٦)،

ليشكلا مقدمة للعنوان (١٧)، الذي سنتحدث فيه عن سبب إحجام السيد الشهيد الصدر عن ذكر «العرفان الإسلامي» في مؤلفاته، فلم يرد على ذكره أبداً! كما أنها تشمل على التذكير بهذه النقطة، وهي أنَّ سعة الاطلاع على الفلسفة والعرفان، حتى إعداد المختارات الفلسفية والعرفانية، لا ينافي الانتساب إلى مدرسة التفكير العلمية و«المنهجية»؛ وذلك لأنَّ المنهجية تقتضي التمييز بين «المعارف الالتفاقيَّة والمشوَّبة»^(٩) و«المعارف السماويةُ الخالصة»، وعدم اختلاطهما ببعضهما، فلا تنزل بالوحي الإلهي إلى مستوى معطيات العقول المختلفة والبحوث الخلافية^(١٠)، ولا نخدش في ثراء واستثناء المعارف القرآنية؛ كي لا يتمكَّن بعض المستشرقين، أو من كان على شاكلة برتراند راسل، من التفوُّه بشأن المعرفة الإسلامية بما لا يليق^(١١).

١٦. حجية الكشف—

نعلم جميعاً أنَّ الطرق التي سلكها الإنسان للوصول إلى معرفة الحقائق والحصول على المعرفة هي بشكل عام لا تخرج عن ثلاثة:
الأول: طريق الوحي، والاتباع العقلاني لرسالة السماء.
والثاني: طريق الفلسفة، حيث يحصل كُلُّ مفكِّرٍ على مقدار من معرفة الواقع في ضوء ما يسعفه فهمه.

والثالث: طريق الرياضة العرفانية والفهم القائم على الارتكاض الشخصي.
طريق الوحي . كما أشرنا . يقوم على الفهم العقلاني للوحي. وإن القرآن الكريم مفعم بعبارة «أَفَلَا تَعْقِلُونَ» ومثيلاتها. وقد روى عن الإمام علي عليهما السلام أنه قال في وصف الأنبياء ومهامهم الرسالية: «وَيُشَرِّرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ»^(١٢). وإن تأكيد الأئمة الأطهار عليهم السلام على توظيف العقل . في فهم الوحي . واعتباره «حجَّة باطنية» لله عز وجل، كما أنَّ الأنبياء عليهم السلام حجَّة ظاهرية، أشهر من أن يذكر^(١٣). وإن حديث «جنود العقل والجهل» العظيم من أكثر المعرفة التربوية لأهل البيت عليهم السلام مدعوة إلى الفخر والاعتزاز. **طريق الفلسفة** هو الطريق الذي احتطه عدد من المفكِّرين منذ حوالي أربعين قرناً، وأبدعوا من خلاله عشرات المدارس والمذاهب الفلسفية، التي تختلف فيما بينها

اختلافاً جزرياً وجوهرياً. بل حتى في المدرسة الفلسفية الواحدة قلما نجد اتفاقاً حول مسألة واحدة . كما أشار الخواجة نصير الدين الطوسي إلى ذلك في بداية «شرح الإشارات» .. وقد أشرنا إليه أكثر من مرة لأهميته. مضافاً إلى ذلك فقد صرّح كبار الفلسفة . من الشرق والغرب . بعدم كفاية العقل لوحده في فهم الحقائق والوصول إلى المعارف^(١٤) .

وطريق العرفان هو من الأساس قائم على الكشف والارتياض . وبعبارة أخرى: إن «العرفان النظري» يقوم بذاته، ويتفرع عن «العرفان العملي». وإن المادة الرئيسة للعرفان العملي هي الارتياض والرياضية الروحية التي تفرز . بعد صحة المقدمات والشرطط، وضرورة السلوك، والارتياض لسنوات . كشف بعض الحقائق للشخص المكافف والمرتاض ، على فرض صحة الكشف.

وهنا يجب التوجيه إلى أن حاصل كشف المرتاض المكافف إنما هو حجة على المكافف نفسه، دون غيره. وإن الاستدلال بالمعطيات الكشفية والارتباطية ليس استدلاً . وإن كل مسألة فلسفية يُستدلّ عليها بالكشف . سواء بالاستدلال الصريح المتضمن للاستدلال بالكشف، أو يكون مآلها إلى الكشف . تخرج عن ماهيتها الفلسفية؛ لأن الاستدلال الفلسفـي يجب أن يكون عقلياً حتى يقبله الجميع . والكشف ليست له حجية عامة، كما هو واضح . يقول العلامة الطباطبائي: «إن فهم هؤلاء السادة (الذين يدعون الكشف) أياً كان إنما هو حجة عليهم، دون غيرهم، وإن الادعاء إذا لم يستند إلى دليل لا قيمة له»^(١٥) . يتضح من هذا الكلام أن الكشف ليس دليلاً، وإن ادعاء الكشف لأمر مثل: «وحدة الوجود» ادعاء فاقد للدليل . وإذا كان الكشف صحيحاً فإنما يكون حجة على المكافف نفسه فقط، وإذا أذعن له الآخرون كانوا مجرد مقلدين له . ولا يجوز التقليد في المعرفة والعقائد، كما هو معروف.

أورد بعض المعاصرين المغاربة بالفلسفة عدة انتقادات على «الحكمة المتعالية»، وقال في نقاده الثاني: «إن صدر المتألهين في الكثير من المواطن، لبل يجب القول: إنه في الأصول الرئيسية لفلسفته: الحكمة المتعالية، قد استند إلى مشاهداته الباطنية

ومكاففاته القلبية، وإلى البراهين المنطقية. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل يمكن في النظام الفلسفـي المنسجم الاستـناد إلى هذين المصـدرين في عرض بعضـهما، وعلى نـسق واحد؟^(١٦).

في هذا المقام قيل كلامًـا ناعمًـا ومؤدبًـا، وهو أمرًـا تجـب رعايته في مقـام الكبار، كما أنتـي راعـيـته على الدوامـ، بل أـلـفت كتابـ «المـعادـ الجـسـمـانـيـ فيـ الحـكـمةـ المـتعـالـيـةـ» فيـ الدفاعـ عنـ الفـيلـيـسوفـ الكـبـيرـ صـدرـ المـتأـلهـينـ. بـيدـ أـنـهـ فيـ ماـ يـتـعلـقـ بـالـسـائـلـ الـعـلـمـيـةـ وـالـفـلـسـفـيـةـ الـمـرـتـبـةـ بـمـشـاعـرـ التـحـبـ فيـ الـجـمـعـ، وـازـدـهـارـ الـثـقـافـةـ، يـجـبـ أـخـذـ التـصـرـيـحـ بـالـحـقـائـقـ بـنـظـرـ الـاعـتـباـرـ، وـخـاصـةـ فيـ مقـامـ النـقـدـ. وـلـمـ يـكـنـ نـقـدـ أـرـاءـ الكـبـارـ يـوـمـاـ مـاـ لـيـقـصـ منـ عـظـمـتـهـ. وـعـلـيـهـ فـإـنـ الإـجـابـةـ هـيـ بـالـنـفـيـ، بـمـعـنـىـ أـنـهـ لـيـمـكـنـ الـاستـنـادـ فيـ النـظـامـ الـفـلـسـفـيـ الـمـنسـجـمـ عـلـىـ الـمـشـاهـدـاتـ الـبـاطـنـيـةـ وـالـمـكـاـشـفـاتـ الـشـخـصـيـةـ. وـإـنـ مـثـلـ هـذـاـ الـاسـتـنـادـ سـيـنـقـصـ. حـتـماـ. مـنـ اـنـسـاجـمـ الـنـظـامـ الـفـكـرـيـ الـفـلـسـفـيـ، وـيـحـوـلـ الـفـلـسـفـةـ إـلـىـ عـرـفـانـ؛ لـكـونـهـاـ غـيرـمـبـرهـنـةـ. وـعـلـيـنـاـ. وـفـاءـ لـحـقـ أـسـاتـذـتـناـ. أـنـ نـذـكـرـ بـأـنـ هـذـاـ النـوعـ مـنـ الـانتـقـاداتـ وـمـاـ هـوـ أـكـثـرـ وـأـقـوىـ مـنـهـ. وـإـنـ كـانـ هـذـاـ النـقـدـ أـصـولـيـاـ وـقـوـيـاـ إـلـىـ حدـ كـبـيرـ. قـدـ سـمـعـنـاهـ قـبـلـ ماـ يـقـرـبـ مـنـ نـصـفـ قـرنـ فيـ الـدـرـوـسـ الـفـلـسـفـيـةـ التـحـقـيقـيـةـ وـالـانتـقـاديـةـ وـالـاجـتـهـاديـةـ مـنـ أـسـتـاذـنـاـ الـعـلـامـةـ، جـامـعـ فـنـونـ الـظـاهـرـ وـالـبـاطـنـ، الـحـاجـ الشـيـخـ مجـتبـيـ الـقـزـوـنـيـ عليه السلام.

وهـنـاـ يـوـجـدـ أـمـرـ آخرـ أـيـضاـ، وـهـوـ أـنـ الـكـشـفـ يـفـتـقـرـ إـلـىـ إـثـبـاتـ، مـثـلـ الـبـرـهـانـ. وـقـدـ تـقـدـمـ أـنـ ذـكـرـنـاـ كـلـامـ اـبـنـ سـيـنـاـ وـشـيـخـ الـإـشـرـاقـ فيـ هـذـاـ الشـأنـ، تـحـتـ العنـوانـ التـاسـعـ مـنـ هـذـهـ الـمـقـالـةـ؛ وـذـلـكـ لـأـنـ الـكـشـفـ بـعـدـ صـحـةـ الـشـرـائـطـ وـالـاسـتـقـامـةـ فيـ آدـابـ السـلـوكـ وـمـاـ إـلـىـ ذـلـكـ قـدـ تـطـرـأـ عـلـيـهـ أـخـطـاءـ كـبـيرـةـ، عـبـرـ عـنـهـ مـحـيـيـ الدـيـنـ بـنـ عـرـبـيـ بـ «ـالـخـواـطـرـ الشـيـطـانـيـةـ»ـ، وـعـبـرـ عـنـهـ عـلـاءـ الـدـوـلـةـ السـمـنـانـيـ بـ «ـأـغـلـاطـ الـمـكـاـشـفـينـ»ـ. مـنـ هـنـاـ فـقـدـ عـمـدـتـ إـلـىـ تـقـسـيمـ السـلـوكـ إـلـىـ قـسـمـيـنـ، هـمـاـ: «ـالـسـلـوكـ الـإـلـهـيـ»ـ؛ وـ«ـالـسـلـوكـ الصـنـاعـيـ»ـ. وـالـسـلـوكـ الـإـلـهـيـ هـوـ الـذـيـ يـكـونـ مـنـ خـلـالـ اـتـبـاعـ الـمـعـصـومـ عليه السلام اـتـبـاعـاـ كـامـلاـ، وـلـيـسـ مـجـرـدـ إـظـهـارـ الـمـحـبـةـ وـالـمـوـدـةـ، بلـ اـتـبـاعـهـ حـتـىـ فيـ جـزـئـيـاتـ الـأـحـكـامـ الـمـأـثـورـةـ عـنـ الـمـعـصـومـ، مـنـ قـبـيلـ: (ـالـوـضـوءـ)ـ مـثـلـاـ؛ لـأـنـ السـالـكـ الـحـقـيقـيـ. كـمـاـ نـقـرـأـ فيـ

الزيارة الجامعية المعتبرة: «مَنْ أَرَادَ اللَّهَ بِدَأْ بِكُمْ». يجب أن يتعلم جميع الآداب من المقصوم عَلَيْهِ الْمَحْظَةُ. إنَّ السلوك الذي يفترض به أن يوصل إلى النتائج الهامة دقيق للغاية، ولا يعلم بهذا الطريق غير المقصومين عَلَيْهِ الْمَحْظَةُ. و«باب الله» هو المقصوم فقط. ولا يمكن الوصول إلى الغاية دون الطريق، ولا يمكن ولوح الدار من غير طرق الباب. من هنا كان السلوك الإلهي منحصراً باتباع المقصوم عَلَيْهِ الْمَحْظَةُ، دون أدنى التقطاط، لا في العقائد ولا في العمل. وإنَّ هذا السلوك هو الذي يوصل الإنسان إلى «القرب الجبروتي»، بعد أن يعبر به من «القرب الملكوتي»، ثم ينال «القرب الولائي». ونحن نعلم أنَّ الولاية غير إظهار المحبة والمودة. فإنَّ لازم الولاية هو الاتباع، حتى في الأمور الجزئية. وإنَّ الذي لا يكون فقهه فقه المقصوم، ولا يأتي بجزئيات أعماله على طبق أحكام المقصوم (المُتَخَذِّةُ من اللوح المحفوظ، وسر الأسماء العلمية، والمصالح الخفية)، لا يكون واصلاً لخواصَ الأعمال. وإنَّ خواصَ الأعمال من أركان السلوك والارتقاء. مضافاً إلى ذلك كيف يمكن لشخصٍ أن يصل إلى «القرب الإلهي» قبل أن يصل إلى «القرب الولائي»؟ (منْ أَرَادَ اللَّهَ بِدَأْ بِكُمْ). وكيف يمكن لشخصٍ أن ينال «القرب الإلهي» دون أن تكون أعماله وطاعاته مقبولة؟! (بموالاتكم ثُقُبُ الطاعة المفترضة)^(١٧). وهل يعتبر غير المتبع لفهمهم، ولم يجعلهم واسطة بينه وبين الله. في تلقي الأحكام الإلهية. ملازماً لهم، أم أنه يُعتبر مقصراً في حقهم؟ (اللازم لكم لاحق، والمقصُّ في حقكم زاهق). وربما لأجل هذه الملاحظات قال العلامة الطباطبائي في معرض حديثه عن «الشيخ الأكبر»: «كيف يمكن اعتبار محبي الدين من أهل الطريقة؟...»^(١٨). وهل يمكن لشخصٍ أن يعتبر كلامَ عَلَمَ مثل: العلامة الطباطبائي. في مثل هذه الموارد الجوهرية. كلاماً بسيطاً، ولا يلتفت إليه ويتدبَّر فيه؟ ومع ذلك يسمى من ينكر ذلك خيراً ومختصاً في الفلسفة والعرفان؟!

وأما «السلوك الصناعي» فهو الناشئ عن التعميمات اليونانية والهنديّة وتصوّف ما بين النهرين. منذ ما قبل الإسلام ..، وامتزج ببعض الآداب والعبادات الإسلامية. وقد سلك هذا الطريق أفراد من جميع المذاهب الإسلامية، ولم يكونوا مقيدين بقبول الولاية الكاملة (التكوينية والشرعية) للمقصوم عَلَيْهِ الْمَحْظَةُ. وحتى من بين الشيعة كان

هناك أشخاص دخلوا في هذا النوع من السلوك . أي السلوك الصناعي .. ولا زالوا، وخاصة عند المتصوفة من الشيعة. وهذا السلوك بدوره إذا طبق بشكل صحيح، واستوفى كامل شرائط الارتياض، سيعمل على تحرير بعض الطاقات النفسية الكامنة، وبالتالي فإنَّ السير في هذا الطريق لسنوات متواصلة، سيؤدي بالإنسان إلى مراحل من عالم الملائكة لا أكثر. وإنَّ ما قاله أصحاب هذا السلوك، والأمور الممتعة التي كتبوها نظماً وثراً، والخوارق والكرامات التي صدرت وتصدر عن بعضهم، هي في الأعمَّ الأغلب مرتبطة بهذا السلوك الميسور لأهل السنة والشيعة على السواء، ولكنه لا يرقى إلى سلوك الأساطين، الذين كانوا . بحكم العقل والنفل . محض تابعين للمعصوم، من أمثال: الميرزا الإصفهاني، أو السيد موسى الزرآبادي، أو الشيخ مجتبى القزويني، أو السيد محمد تقى الإشكوري، أو الشيخ علي أكبر إهيان التتكابني. فإنَّ الفرق بين ما يتوصَّل إليه أولئك السالكون وبين ما يحصل عليه هؤلاء السالكون كالفرق بين من يتبع المعصوم والذي لا يتبع المعصوم، أي مثل «الفرق بين الشرى والثيريا».

إذاً فالمسائل العرفانية مسائل تقوم على الكشف، والكشف يقوم على السلوك، ولسلوك أقسام، يمكن لبعضها أن يمتهن بالأوهام الشيطانية، والتمييز بين هذه المراحل والأقسام ليس من اختصاص كلَّ من هبَّ ودبَّ. وإنَّ اجترار بعض العجائب والغرائب، كما شوهد من بعض المرتاضين الهنود، لا يقوم دليلاً على شيء. فالنفس الإنسانية إذا ارتضت اجترحت أموراً تبدو على أهمية كبيرة في أنظار العامة، ولكنها لا تفقد الخبرة توازنه.

كنتُ في صدد أن أكتب مقالة أو رسالة في هذين النوعين من السلوك: «الإلهي»؛ و«الصناعي»، ولكنَّي أحجمت عن ذلك؛ إذ أدركتُ أنني إذا أردت أن أفي الموضوع حقَّه في بيان الفرق بين هذين السالكين، وهاتين المجموعتين من السالكين، أيَّاً كان موقعهم، وزنَّهم، حتَّى في الحوزات العلمية، تعين علىَ التصرِّح ببعض المفاهيم، وذكر بعض الأمثلة، التي لا يصلح نشرها على الملا، بل لربما كان ضررها على بعض الأشخاص. أكثر من نفعها؛ إذ سيجذب إلى الإفراط أو التفريط؛ فيكون

مذنبًاً، لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء.

كانت هذه الأمور مقدمة لاستبيان السبب الذي جعل مفكراً مثل: السيد الشهيد الصدر يُحجم في مؤلفاته عن ذكر العرفان والعرفانيات بالمرة.

١٧. العرفان في مؤلفات السيد الشهيد الصدر —

قال المختصون بتراث السيد الشهيد الصدر: «لم يعتن السيد الشهيد بالمنهج العرفاني للمعرفة على الإطلاق، ولم يُشير إليه في كتاباته، وهذا أمرٌ مُلفت للنظر، ولا ندري لم لم يتناوله السيد في كتاباته حول نظرية المعرفة»^(١٩).

إن سبب عدم اهتمام فيلسوف ومفكر مستقل مثل: السيد الشهيد الصدر، وتجاهله للعرفان والعرفانيات بشكل عام؛ بالالتفات إلى ما تقدم أن ذكرناه في العنوانين السابقين، ليس خافياً؛ ذلك أنَّ السيد الشهيد الصدر لم يكن مقلداً في المعرف، فلم يكن مقلداً للمنطق والفلسفة، ولم يكن مقلداً للعرفان، خلافاً للكثير. حتى من كبار الماضي ..، من الذين كانوا في هذه المقولات مقلدين ومجرد مقررين من الناحية العلمية. وقد استفاد في كتاب «فلاسفتنا» من الفلسفة الحديثة إلى حد كبير، وكان رأيه يقوم على «المواجهة العميقية والشاملة للمذهب الماركسي الإلحادي»، الذي كان في حينها قد ضرب بجرانه الثقلة على كاهل الأقطار الإسلامية». أجل، لقد كان السيد الشهيد مؤمناً بالمنهج العقلي إلى حد كبير، وذلك على نحو مستقل.

كان الكثير من المفكرين والعلماء في العالم الإسلامي لا يوافقون العرفان والتوحيد العرفاني القائم على وحدة الوجود، ولم يؤمنوا باعتبار الكشف دليلاً عاماً، ويرونه خاصاً بصاحب الكشف، كما أوضحتنا ذلك سلفاً. من هنا فإنَّ العلماء الكبار، من أمثل: الفارابي، وابن سينا، والخواجة نصیر الدین الطوسي، والميرداماد، كانوا يقولون بالتوحيد العلي والصدر، دون التجلی والتتطور. وحتى شيخ الإشراق السهروردي وأتباعه كانوا كذلك أيضاً؛ لأنَّ المعرفة الإشراقية هي غير المعرفة العرفانية. وإنْ توجيهاته تهمة الاعتقاد بـ«وحدة الوجود» إلى شيخ الإشراق لا

تناسبه؛ لأنَّه يقول بِأصالة الماهيَّة، كما يقول الشهيد مطهرى: «عندما يصرُّ شيخ الإشراق نفسه بِأنَّ هذا النوع من التمايز في الماهيَّة جائزٌ، ولذلك يقول: على الرغم مما قاله المشائون فإنِّي أقول بالتشكيك في الماهيَّة، لا يسعنا أن نؤول كلامه، ونقول: إذاً كلَّ ما يقوله الفلاسفة القائلون بِأصالة الوجود^(٢٠)، وقاله العرفاء أحياناً في باب حقيقة الوجود، يتطابق مع كلام شيخ الإشراق! كلا، إنَّ هذا لا يصحَّ^(٢١).»

١٨. نظرية المعرفة —

نعلم أنَّ البحث عن «المعرفة» بشَكْل مستقلٍ هو من بحوث العلم والفلسفة، ويعود بجذوره إلى سابقة عريقة عند الإغريق، تنتهي إلى عصر السفسطائيين. كما يعود إلى أقدم مراحل ظهور الفلسفة في الإسلام، أي إنها تعود إلى عهد يعقوب الكندي (حوالي ٤٦٠ هـ)، حيث عدَّ طرفاً للمعرفة^(٢٢).

وأما في الغرب فإنَّ هذا البحث يعود إلى ما يقرب من ثلاثة قرون، حيث بدأه جان لوك (١٧٠٤م) الفيلسوف الإنجليزي المعروف. وقد بين نظريته في كتابه الذي يحمل عنوان «تحقيق بشأن قوَّة الإدراك عند الإنسان»، حيث أنكر هناك الفطريات والمفاهيم الدينية، وذهب إلى القول بِأنَّ «أصل المعرفة الإنسانية يقوم على الحسَّ والتعقل، ومراده من التعقل مشاهدة الحالات الباطنية»^(٢٣).

وبطبيعة الحال ترد على فلسنته بشأن «المعرفة» الكثير من الإشكالات. فعندما نقول: إنَّ أصل المعرفة الإنسانية يقوم على الحسَّ والتعقل^(٢٤) تكون قد قسمَنا المعرفة نفسها إلى قسمين، وهما: المعرفة الحسيَّة؛ والمعرفة التعلقيَّة. وعليه لا تكون المعرفة الإنسانية منحصرة بـ«المعرفة الحسيَّة». مضافاً إلى أنَّ عطف الحسَّ والتعقل على بعضهما. وهو ما مقولتان ممتازتان عن بعضهما. لا يحلُّ شيئاً. وإنَّ تعريف التعقل بـ«مشاهدة الحالات الباطنية غير صحيح؛ إذ في الكثير من الأحيان يبادر الإنسان إلى التعقل في موضوع، مع أنَّ ذلك الموضوع لا يكون من حالاته الباطنية». وإنَّ تعريف التعقل من وجهة نظره هو نفس تعريف الحسَّ، غاية ما هنالك أنَّ الحسَّ الباطني في قبال الحسَّ الظاهري.

وبعبارة أخرى: إذا كان مراد جان لوك من مشاهدة الحالات الباطنية هو الإحساس والشعور بتلك الحالات كان ذلك هو الحسّ، وليس شيئاً زائداً عليه؛ وأما إذا كان مراده المحسوسات الخارجية فإنّها ليست من حالات الإنسان الباطنية. وكذلك مشاهدة الحالات الباطنية إذا كان المراد منها المشاهدة البحثة والخالصة كانت واحدة من شعب التعقل، ولم تكن من الحسّ في شيء؛ وإذا كان المراد هو المحسوسات المستبطنة، مع حفاظها على الخصائص الحسية، لم تكن باطنية بحثة.

أما السيد الشهيد الصدر فقد بحث مسألة «المعرفة» في كتابه «الأسس المنطقية للاستقراء» وبعض كتبه الأخرى بدقة فلسفية وعلمية. وقد أشرنا إلى ذلك. وقد طرح مسائل جديدة في تحقيقاته حول «المعرفة الاستقرائية»، واستعرض نظرياته الخاصة بقوّة في مواجهة المنظرين الغربيين. وفي هذه البحوث تبرز نظرياته الاجتهادية في أبعاد المعرفة والمنطق والفلسفة القديمة والحديثة بوضوح^(٢٥).

— الاتجاهات التفكيكية — ١٩

في هذا المقام وجدت من المناسب، بل من الواجب، أن أشير إلى الأبعاد التفكيكية في أفكار ومؤلفات الشهيد الصدر؛ بغية الإسهام في تجذير الاجتهاد في الفلسفة، وكسر حاجز التقليد في التفكير، والاستقلال الفكري، والنزعة العلمية والمنهجية، ومحذف «التعبد في التعقل».

وعلينا أن نضيف هذه الملاحظة أيضاً، وهي أننا عندما نتحدث ونقول: إنّ هذا الفيلسوف أو المفكر أو المنظر من القائلين بالتفكك، أو إنّ له اتجاهًا تفكيكياً، لا نعني بذلك أنه من أصحاب المدرسة التفكيكية في خراسان ضرورة، وإنّما المراد هو المفهوم الأعمّ من «التفكك الاصطلاحي» لـ(أصحاب خراسان)، أو «التفكك المناطقي» (من كلّ مكان ومنطقة أو من الحوزة أو الجامعة). وإنّما يكفي أن يعتقد الفيلسوف ويلتزم بهذا الاعتقاد (وهذا النوع من المعرفة)، ويرى أنّ الفلسفة فنٌ علمي، وأنّ هناك بين معارف الوحي والمعارف الفلسفية والعرفانية. بشكل عام أو في بعض الموارد الهامة. تفاوتاً واختلافاً في المستوى، وأحياناً يكون هناك اختلاف في الرؤية،

وفي بعض الموارد (بما في ذلك: المعاد المثالي، وكون الإرادة من صفة الفعل، وحدوث العالم، وروحانية حدوث النفس)، والمعطيات الفلسفية والعرفانية، لا تتطابق في الأصل والأساس مع الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وتعاليم الموصومين عليهم السلام، يكون هذا النوع من الفلسفه والمفكّرين . الذين هم كثُر خارج المدرسة التفكيكية الخراسانية (في الحوزة العلمية والجامعة) . تفكيكياً بتفريح المناط، وإن لم يكن تفكيكياً بالمعنى المصطلح في حوزة خراسان، أو أن يكون عالماً بمباني التفكيك في خراسان، بل هو تفكيك بتفريح المناط ونفس الأمر.

من هنا عندما نرى العلامة الطباطبائي يقول بتصريح العبارة: من المحال . كالاستحالة الرياضية في تغيير درجة زوايا المثلث . أن تتطابق طرق المعرفة الثلاثة (الوحي؛ والفلسفة؛ والعرفان)، سمعته تفكيكياً بتفريح المناط؛ لأن «مدرسة التفكيك» لا تريد أكثر من هذا . بل إنها تقول ما هو أخفّ من ذلك؛ لأن المدرسة التفكيكية لا تقول: إن النسبة بين معطيات الوحي من جهة والمعطيات الفلسفية والعرفانية من جهة أخرى هي نسبة «التبابن الكلي» أبداً، في حين أن صريح كلام العلامة الطباطبائي في «الميزان»، الذي هو من أهم إنجازاته العلمية، يقول بـ«التبابن الكلي»^(٢٦). بينما كل ما تقوله المدرسة التفكيكية هو أن النسبة بين هاتين الفتئتين من المعطيات ليست «التساوي الكلي»^(٢٧). وإن الكثير من الفلسفه والمطلعين على الفلسفه من غير المدرسة الخراسانية، من الذين يعرفون الفلسفه، ويعرفون «القرآن الكريم» والمباني السماوية إلى حد ما، يذهبون إلى هذا الرأي أيضاً^(٢٨).

وحيث إن غايتنا الرئيسية منذ عشرة أعوام؛ إذ بدأنا بالترويج لـ«المدرسة التفكيكية»، تقوم على تقرب أذهان المفكّرين في خراسان وغيرها، والتوفيق بينهم، وتوضيح هذه النقطة، وهي أن هذين التيارين الفكريين الإسلاميين لو تدبّرا في كلام بعضهما، ولم يتسلّل السطحيون من الذين يستهويهم النقد من خارج دائرتهم، لأدركوا أن النقاط الخلافية بينهم ليست كبيرة . وإن كانت نيتنا هي تقديم خدمة في هذا الاتجاه وجدنا أنفسنا وجهاً لوجه أمام إعادة طبعات متعددة ومتتوّعة للكتب والمؤلفات التفكيكية، والكثير من رسائل الشكر والتشجيع . والأهم من

ذلك أثنا تعرّفنا إلى الكثير من الفضلاء العقلاء الناشطين الذين توصلوا إلى ضرورة التجديد والتحقيق في المعارف الدينية، بما فيها المعرف الحديثية؛ ليحصلوا بذلك على فوائد غير مسبوقة. ونسأل الله أن يسدّ خطواتهم في هذا المجال.

ولهذه الغاية المذكورة، أي التقرّب بين الأذهان، بدأنا كلّما عثرنا على مفكّر يميل في مؤلّفاته إلى الاتجاه التفكيكيّ نعمل على نشره. من هنا فقد أردنا في هذه المقالة الخاصة بالسيد الشهيد الصدر. والتي أطّلنا فيها إلى حدّ ما، ومع ذلك لم نفِ بجمع جميع مؤلّفاته، فإن التدقيق فيها بأجمعها يحتاج إلى كتاب مستقلّ. أن نشير إلى اتجاهاته وأرائه التفكيكية على النحو التالي:

١. إن عدم اهتمام السيد الشهيد الصدر بـ«العرفان الإسلامي»، وعدم تعرّضه المطلق للمفاهيم العرفانية، حتّى في بحث المعرفة، يحكي عن أنه لم يكن يؤمن بالمعطيات العرفانية، وتوحيد وحدة الوجود، وأمثال ذلك أبداً. وكان يرى أن التوحيد الصحيح هو التوحيد القرآني (الإيجادي)، وليس التوحيد الوجودي (العرفاني).
٢. كما يمكننا أن نحدّس بوضوح أن السيد الشهيد الصدر بدقّته العقلية، حتّى في مثل بحث الاستقراء في المنطق، كان يمنع نفسه من الاستناد إلى «الكشف العرفاني»، الذي هو مجرد حجة شخصية، وإذا اتّبع شخصاً أمراً قائماً على كشف غيره كان مقلّداً مدعياً للكشف. وهذا التوجّه ينفي عنه الاعتقاد بالعرفان.
٣. إن تأليف كتاب «المدرسة القرآنية»^(٢٩)، وتأكيده على العودة إلى القرآن الكريم (والفهم القرآني) في أواسط الحوزة العلمية، من الأدلة الأخرى على انتماصه الخالص للقرآن. وإنّ فهم القرآن المشوب بالفلسفة والعرفان كان موجوداً ولا يزال عند البعض من المنتسبين إلى الحوزة العلمية على الدوام.
٤. قال السيد الشهيد الصدر في كتاب «دستور الأخلاق»، بعد البحث في سلسلة من مسائل الأخلاق المقارنة بين الشرق والغرب، والقول بأنه يسعى إلى عدم إصدار أيّ أحكام مسبقة، وإنّما ينطلق في ذلك بما ي مليء العقل: «الذي استولى في النهاية على إعجابنا هو ما رأيناه من التباين المذهب بين الطريقة التي يقدم بها القرآن إجاباته عن هذه الأسئلة»^(٣٠) وطريقة غيره. ففي حين أنّ هذه الحقائق الأساسية قد برزت

إلى الوجود في ضوء القرآن اللامع منذ أربعة عشر قرناً نجد أنَّ مجتهدي المفكّرين - ممَّن يبحثون عن هذه الحقائق خارج ضوء القرآن - يصدرون دائمًا عن تردُّد وارتياب، ولا يصلون إلى أبعاض منها إلَّا بعد جهد جهيد، دون أن يتوقّوا الوقوع في أخطاء فادحة»^(٣١).

٥. إنَّ الأمر الآخر الذي هو على درجة عالية من الأهمية، والذي يجعل السيد الشهيد الصدر ضمن المتألهين القرآنيين، غير المتأثرين بالمدارس والمذاهب الدخيلة، هو رفضه لمبدأ العلية، الذي يؤدي إلى القول باضطرار المبدأ الفاعل المتعالي، وكونه مجرّأً. لقد عمد السيد الشهيد من خلال ما قاله إلى نسف النظام الفكري لدى المشائين؛ إذ أنكر علية العلم الأزلي. وبهذا البيان يتم رفض الفلسفة العرفانية أيضًا؛ إذ يرد إشكال الجبر في المبدأ المتعالي على التجلّي أيضًا؛ لأنَّ التجلّي الذاتي هو ذات التجلّي. مضافًا إلى ذلك فإنَّ التجلّي ينفي الخلق من العدم، وأنَّ الخلق من العدم هو عين توحيد القرآن الكريم والمعصومين عليهما السلام (التوحيد الإيجادي).

كما أنَّ السيد الشهيد الصدر يخالف مسلك المشائين بشكلٍ كامل، وينكر القول بأنَّ العلية هي منشأ حدوث العالم^(٣٢).

٦. رغم أنَّ السيد الشهيد الصدر في محاولة إقناع الماديّين لم يكن بوسعي الاستدلال بـ «الوحي» صراحةً، ولكنه مع ذلك أعطى «القرآن الكريم» مساحة محورية واسعة، وذكر الكثير من أدلة القرآن الحسية والعلقية على إثبات الصانع.

٧. إنَّ من جملة الأمور الهامة التي استند إليها السيد الصدر فهم «القرآن الكريم» بشكل عميق وكامل (استكناه ذخائر القرآن). ومن الواضح أنَّ هذا «الفهم العميق» يعود في المرتبة الأولى إلى «الفهم الحالص»، بل هو متوقف على هذا النوع من الفهم. وإلا فإنَّ الفهم المخلوط والمستورد لا ينسجم مع التعمق في الفهم كثيراً. وهذا الأمر (نفي استيراد الأفكار من الخارج للتعمق في الفهم القرآني) يؤيد بالتعبير الجميل والعميق الذي استعمله السيد الشهيد، والذي تقدّم ذكره، أي (استكناه ذخائر القرآن) مئة بالمئة.

٨. من خلال التتبع في أفكار السيد الشهيد الصدر ندرك أنَّه كان يسعى إلى

تأسيس فلسفة جديدة تختلف اختلافاً كبيراً عن الفلسفة الإسلامية التقليدية المهيمنة على الحوزات العلمية والجامعات حالياً^(٣٣). وإن هذه الفلسفة؛ بالالتفات إلى التوجُّه العميق والتفصيلي للسيد الشهيد إلى «القرآن الكريم»، كانت دون أدنى شك إما فلسفة قرآنية وقائمة على معارف أهل البيت عليهم السلام بالملطلق، أو أنها لا تحتوي على أدنى مخالفة لظواهر الآيات والروايات، وعدم اللجوء إلى الاستيراد والتأويل، وإلا فإنَّه إذا أبدع فلسفة إسلامية تأويلية ومستوردة لن يكون مؤسساً لمنظومة فلسفية جديدة.

٢٠. العقل الدامي —

نصل إلى تسمية هذا المقال: «العقل الدامي»^(٣٤). الحقيقة أنني لا أرى نفسي عاجزاً في ما يتعلق باختيار العنوان. وهذا واضح من خلال تسمية بعض مؤلفاتي وكتبي. وكثيراً ما ترددت على بعض الأفضل لكي أنتقي لهم تسمية لكتاب أو مجلة أو صحفة أو مكتبة أو مراكز علمية أو ثقافية، أو يستشرونني في تسمية انتخبوها بأنفسهم، كي أبدي رأيي فيها.

ومع ذلك خطر على ذهني تسمية هذه المقالة بـ «العقل الدامي»، مستعيناً إياه من شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي (٥٨٧هـ). فلم أر في ذلك بأساً، وخاصة أنه يستدعي إحياء ذكر الشيخ السهروردي. وإن شيخ الإشراق نفسه . رغم اختلافه الكبير مع المتأثرين والفلسفه المتأثرة . نقل الكثير من التعبيرات عن الشيخ ابن سينا، مصراًًاً بهذا النقل.

أعتقد لو أنَّ الشيخ شهاب الدين السهروردي قد التقى بالسيد الشهيد الصدر لكان قد شمله بيآيات التكريم والاحترام والتجليل، على نحو ما كان تجاهله واحترامه لأستاذه الشيخ مجد الدين الجيلي، وكذلك الفخر الرازى، أو أكثر^(٣٥).

لقد صنَّفَ شيخ الإشراق السهروردي العديد من الكتب والرسائل باللغتين العربية والفارسية، وهي مشهورة عند أصحاب العلم والفضيلة. ومن بين أعماله باللغة الفارسية عدد من الرسائل تحت عنوان: «برتو نامه»^(٣٦) ، و«لغت موران»^(٣٧) ، و«صفير سيمرغ»^(٣٨) ، و«آواز بر جبريل»^(٣٩) ، و«عقل سرخ»^(٤٠) .

لقد عمد شيخ الإشراق السهوروسي في رسالة «العقل الدامي». كما هو حاله بالنسبة إلى أغلب قصصه الفلسفية والعرفانية. إلى رسم موقف وسيرة يمكن للإنسان من خلاله الخلاص من الأفخاخ المنصوبة في طريقه، وأن يفيق من سباته، ويلتمس طريقه إلى الغاية والهدف، لينتهي وبالتالي ويصل إلى حقيقة «سراج الليلة الظلماء» و«شجرة طوبى». ويعلم أنَّ هناك على الدوام عنقاء ترعى بين أحشائهما وجوداً يقطر بالعلم والحكمة (إذا تمَّ التعرُّف عليه جيداً).

وكذلك عليه أن يتعرَّف على الحصار الجسديِّ المحيط بروحه، ويسعى إلى تخلص نفسه منه. وأن يعلم أيضاً أنَّ «سُكُرات الموت» ستضع حدَّاً لكلِّ هذه القيود، وتتحطم جميع السدود. بيد أنَّ ذلك سيكون عسيراً على بعض، وسيراً على آخرين. وعلى الإنسان مسبقاً أن يرمي بنفسه في ظلمات البلاء، كي يصل إلى ينبوع الحياة والعلم والمعرفة (من خلال العمل والسلوك والرياضة); كي يتخلص من صدمات الموت (وصعوبات نزع الروح من الجسد).

وان الشهيد الصدر بعد مقامه العلمي الشامخ، وشرف انتسابه إلى أهل بيته الوحي والنبوة والرسالة، وما قدَّمه من الخدمات الجليلة للإسلام والإنسانية، قد وصل إلى ينبوع الحياة المتمثل بالشهادة، بعد أن تجاوز الحياة الملوكية والملوكية، وبلغ الحياة الجبروتية: «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ» (آل عمران: ١٦٩).

المفهوم

(١) السيد محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة: ٤٥، ط٢، طهران، ١٤٠٢هـ.

(٢) الحياة: ٥، ١٦٥، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ط١، طهران.

وهل نعثر اليوم على مثل هذا الحاكم الشرعي، أو أن نجد مسؤولاً في الدولة، يفكُّر في هذا الأمر، بمعنى أن يعتزل الرأسماليين، ويخرج من قلبه حبُّ الأموال والثروات والقصور، ويجهد من أجل تحقيق أصل (المساواة) الإسلامي، وبناء المجتمع القرآني بعيداً عن الاختلاف والتباين الطيفي، وأن يجعل من العمل على إنقاذ (المستضعفين) فلسفة لحياته.

- (٣) السيد محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة: ٢٣ - ٢٤، ط٢، طهران، ١٤٠٣هـ.
- (٤) النجوم الظاهرة: ٥: ٢٢١؛ شذرات الذهب: ٤: ١٢٤؛ الواقي بالوفيات: ١٧: ٣٠٤ - ٤٠٤.
- (٥) كان بطل المقامات التي أفتتها (الشيخ نجم الدين المغاريبي)، و(أبو سعد الفزاروي)، بدلاً من (أبي الفتح الإسكندري) و(عيسي بن هشام) في (مقامات بديع الزمان الهمданاني)، و(أبي زيد السروجي) و(الحارث بن همام) في (مقامات الحريري).
- (٦) الفتوسية أو الفنوصية: مذهب العرفان: مذهب عقلاني نشا في نطاق المسيحية خلال القرن الأول للميلاد. وازدهر بخاصة خلال القرن الثاني للميلاد. أكد أصحابه على المعرفة الروحية أكثر مما أكدوا على الإيمان، والقول بأن المادة شُرٌّ، وأن الغلاص يأتي من طريق المعرفة الروحية. وقد حاول القائلون بهذا المذهب التوفيق بين تعاليم المسيح والفلسفات الإغريقية والشرقية. وأنكروا التفسير الحرفي لكتاب المقدس. ومن أجل ذلك اعتبرتهم الكنيسة من الهرطقة. والتبيير مشتق من الكلمة اليونانية (*gnosis*)، ومعناها المعرفة. (انظر: منير البعلبكي، المورد (قاموس إنجليزي - عربي): ٣٩٢ - ٢٩٢م؛ موسوعة المورد: ٤: ٢٢٥ - ٢٢٥م؛ ط٢، ط٢٠٥ - ٢٠٦، ط٢، ط٢٨٢ - ٢٨٢هـ).
- (٧) العلامة محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن: ٥: ٣٠٥ - ٣٠٦، ط٢، ط٢٠٥ - ٢٠٦، ط٢، ط٢٨٢ - ٢٨٢هـ؛ طبعه بيروت: ٢٨٢ - ٢٨٢هـ.
- (٨) غوصي در بحر معرفت: ١٢٨، ١٦٦، إعداد: أحمد سياح، انتشارات إسلام، طهران.
- (٩) قال صدر المتألهين عليه السلام في مقدمته على (*الأسفار الأربعية*): ... وأصنف كتاباً جاماً لشتات ما وجدته في كتب الأقدمين، مشتملاً على خلاصة أقوال المتألهين، ونقاوة أدوات أهل الإشراق من الحكماء الرواقيين، مع زوائد لم توجد في كتب أهل الفن...».
- (١٠) في ما يتعلق باختلاف الفلسفه وتضارب الآراء الفلسفية فحيث كان المنشأ الأساس للفلسفه هو العقل، والوهم يتدخل في شأن العقل على الدوام، فإنَّ فهم الحقائق بمجرد العقل يقترب على الدوام بالاختلاف الفاحش. (راجع الكلام الهام للغاية الذي قاله الخواجة نصير الدين الطوسي في بداية *شرح الإشارات*). وقد تقدم أن ذكره في نهاية العنوان (١١) من هذه المقالة.
- (١١) تاريخ فلسفة الغرب: ٢: ٢٢٣ - ٢٢٤، طهران، ١٤٥١هـ.ش.
- (١٢) نهج البلاغة، الخطبة ١.
- (١٣) تحف العقول، حديث هشام بن الحكم عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام.
- (١٤) انظر: مقالة (حد گرایی در علم و فلسفه)، في كتاب (اجتهاد وتقلید در فلسفه).
- (١٥) مجموعة مقالات: ٢: ٢١٤؛ وكذلك: اجتهاد وتقلید در فلسفه: ٢١٨.
- (١٦) نیايش فلیسوف: ٤٥١، من دار نشر دانشکاه علوم إسلامي رضوي، مشهد (١٣٧٧هـ.ش).
- (١٧) إنه لمّا يدعو إلى الأسف أن يجهل بعض فضلاء وعلماء الشيعة هذا الأصل التوحيد الكبير (البدء بالولاية)!
- (١٨) روح مجرد: ٤١١، طبع انتشارات حكمت، طهران، ١٤١٤هـ؛ اجتهاد وتقلید در فلسفه: ٢٢١.
- (١٩) الفكر الإسلامي: ٣٠٥؛ لمحات من الفكر الفلسفية.
- (٢٠) بطبيعة الحال إنَّ مسألة (أصلية الوجود) في تلك الحقبة لم يكن لها ذلك العضور في المنطق

- والفلسفة العقلية؛ لأنّ هذه المسألة ليست فلسفية من الناحية الذاتية.
- (٢١) شرح مبسوط منظومه ١ : ٢٢٠، انتشارات حكمت، طهران، ١٤٠٤ هـ.
- (٢٢) بطبيعة الحال فإنّ موضوع المعرفة في الإسلام - سواء في التعاليم القرآنية أو السنة الشريفة .. وطرق حصولها أو موانعها، كانت مطروحة وفقاً للآليات والأدوات الإسلامية قبل سنوات من تسلل الفلسفة الإغريقية إلى الكيان الإسلامي. (يمكنكم ملاحظة هذا البحث في كتاب (الحياة)، الباب الأول، ضمن ٨٢ فصلاً رئيساً وفرعياً).
- (٢٣) ليس التعلُّق بالعقل النوري (القطري، الكامن)، بل توظيف لعمق العقل دون ظواهره القشرية، وقد توصل الإنسان إلى هذه المرحلة السامية من (التعقل) بفضل الهدایة الإسلامية.
- (٢٤) وكما أنّ المعرفة الإنسانية لا تحصر بـ(المعرفة الحسية)، ولا تقف عند هذا الحدّ (وإنّ الذين توقفوا عند هذا الحدّ هم بحكم الأطفال الصغار الذين لا يدركون شيئاً مما يحيط بهم)، فإنّها لا تحصر بـ(المعرفة العقلية) أيضاً. بل إنّ منزلة الإنسان ومقداره الفقليّة الكامنة والمودعة فيه بحيث تصل إلى ما هو أرقى من ذلك، أي إنها تصل إلى مراتب (المعرفة السماوية والإلهية)، حيث يقول تعالى: «تَبَيَّنَأَ لِكُلِّ شَيْءٍ» (النحل: ٨٩). وإنّ هذه المعرفة لا حدود لها. فأين العلوم البشرية - سواء منها التجريبية أو الفلسفية . من البيان الكامل للحقيقة؟ تعلمون أنّ كلمة (بيان) مصدر من باب التفصيل، وستعمل للتاكيد. (للاطلاع على اعترافات كبار الفلسفة والعلم . من القديم والحديث والشرقي والغربي - بالجهل بالحقائق راجع كتاب (الاجتهد والتقليد في الفلسفة). وكتاب (المعاد الجسماني في الحكم المتعالية)).
- (٢٥) في هذا الشأن راجع: مقالة (نظريّة المعرفة في فلسفة الشهيد الصدر) القيمة، مجلة الفكر الإسلامي: ٢٢٥، ٢٩٤، تأليف: الدكتورة عائشة يوسف.
- (٢٦) لقد أبرز العلامة الطباطبائي تصريحات هامة أخرى في مؤلفاته وأعماله الأخرى بشأن البحوث الاختلافية بين الوحي والفلسفة، وهي مباحث رئيسية، ومن صميم مباني المدرسة التفكيكية. (انظر: مقالة: (ازادگی علمی) في كتاب (اجتهد وتقلید در فلسفه)).
- (٢٧) ولست نتصور فيلسوفاً فاهماً للقرآن الكريم، ويقول مع ذلك بالتساوي التام بين معطيات الوحي والمعطيات الفلسفية (في مختلف الفلسفات). وعليه فإنّ التفككين يعتقدون بقيمة (الفلسفة)، ولكن ضمن حدودها، وأما المعارف السماوية فهي من مقوله «علمُهُ شَوَّيْدُ الْقُوَّى» (النجم: ٥) (النحو: ٥)، ولا يمكن قياس معطيات المعرفة البشرية بمعطيات الوحي أبداً. مضاعفاً إلى اختلاف الفلسفات الذي لا حدّ له.
- (٢٨) ستدرك هذا البحث بالتفصيل في كتاب (الهيّات إلهي وإلهيّات بشري) إن شاء الله تعالى.
- (٢٩) إنّ نفس اختيار السيد الشهيد لهذا العنوان يشكّل دليلاً صارخاً على أنه كان يرى (مدرسة المعرف القرآنية) و(المبني السماويّة) مدرسة مستقلة وغنية، و مختلفة عن سائر المدارس والتألّع الداخلية الأخرى.
- (٣٠) المراد منها الأسئلة التي سبق للسيد الشهيد أن ذكرها في كتابه حول المبني والمسائل الأخلاقية وما إلى ذلك.
- (٣١) دستور الأخلاق: ١٧، نقلًا عن مجلة الفكر الإسلامي: ٧٠.

- (٢٢) الفكر الإسلامي: ٢٠٥.
- (٢٣) المصدر السابق: ٢٠٦، مقالة (لمحات من الفكر الفلسفى).
- (٢٤) التسمية في الأصل الفارسي (عقل سُرخ).
- (٢٥) إنّ من بين المسائل الهامة في آراء السيد الشهيد مسألة (اصلاح المرجعية)، ولكن حيث طالت المقالة، وقد تحدثت حول أوضاع الحوزة العلمية مراراً وتكراراً، أرى الإججام عن طرق هذا البحث أولى.
- (٢٦) شعاع الرسالة.
- (٢٧) لغة النمل.
- (٢٨) سبع العنقاء.
- (٢٩) نفمة ريشة جبرائيل.
- (٤٠) العقل الدامي.

(اقتصادنا) والمنهج النقدي للمذاهب الاقتصادية

قراءةٌ موجزة

د. محمد جداري عالي^(*)
ترجمة: محمد عبد الرزاق

تهييد—

كتاب (اقتصادنا) للشهيد محمد باقر الصدر هو الكتاب الذي اخترعَ بنقد المذاهب الاقتصادية في العالم، ثم قدم نظرية الإسلام الاقتصادية بدليلاً عنها. وهنا يبرهن الشهيد الصدر بالدليل القاطع على قدرة الإسلام في تولّي مشاريع التنمية الاقتصادية في العالم الإسلامي وتسخير حياة الإنسان. إلا أن التحولات الاقتصادية الحساسة التي طرأت على العالم كانت قد أثرت على نظريات هذا الكتاب ومعطياته، الأمر الذي جعل من الضرورة بمكان مراجعته ونقد محتوياته.

١. (اقتصادنا) الأطروحة—

من الناحية التاريخية فإن الكتاب جاء كردّة فعلٍ على تامي المذهب الشيوعي في الشرق العربي. لكن الشهيد الصدر ذهب إلى أبعد من ذلك، فصار يفكّر في وضع البديل. ويمكن تقويم الأطروحة في إطار مسائلتين:

١. الزمان الذي كتبت فيه الأطروحة.
٢. التجارب العملية التي استفدنا منها منذ كتابة الأطروحة.

(*) باحث في مجال الاقتصاد الإسلامي.

هناك بعض المستجدات التي أثرت على نتائج الكتاب، ومنها:

١. نظام القطبية الأحادية وتأثيرها على الاقتصاد العالمي.
٢. سيطرة التناقض الاقتصادي وتباطؤ النمو على الاقتصاد الغربي في السبعينيات والثمانينيات، وحتى الثمانينيات.

يكاد يكون ثلث الكتاب بمثابة نقد ودحض للنظرية الماركسية، التي لم يعد لها أثر يذكر. وعلى الرغم من هيمنة النظام الرأسمالي على العالم والدول الإسلامية في الوقت الحاضر فإنَّ (اقتصادنا) لم يمنح هذا الموضوع سوى ١٢/١ من مجموع الكتاب.

١٢. الاقتصاد الإسلامي في (اقتصادنا) —

ينطق (اقتصادنا) من فكرة أن تطبيق (الاقتصاد الإسلامي) لا يتحقق لوحده، ولابد أن يتضمن المنظومة الإسلامية المتكاملة. وهذا يتطلب ثلاثة شروط:

- أ. نظام فكري إيماني يحظى بقبول الأفراد في صورته العامة.
- ب. تقييم الأشياء والمواضيع في المجتمع على أساس أولوية الإسلام وتعاليمه.
- ج. أن تكون ردود أفعال الناس العاطفية والنفسية إسلامية أيضاً.

وهنا يمكنني الفرق الأساسي بين ما يقدمه (اقتصادنا) في نظرية (الاقتصاد ضمن الإسلام)، وضمن الأطر الإسلامية، وبين ما طرجه الآخرون في نظرياتهم الإسلامية حول الموضوع.

علماً أنَّ (اقتصادنا) يرفض أي منهج ترقيعي لسد الثغرات الاقتصادية إسلامياً في اقتصاد دول غير مسلمة. كما يرفض أيضاً تحويل (الاقتصاد الإسلامي) إلى علم. لكنه يفسِّر العلاقة بين الاثنين، فيقول: «يحدد المجتمع الإسلامي أو لا الأهداف التي يريد التوصل إليها اقتصادياً، ثم بعد ذلك يتم تشكيل الهياكل والخطط والسياسات الاقتصادية التي توصله إلى تلك الأهداف، ويمكن أن تستعمل القواعد العلمية الاقتصادية في هذه الخطط، وتساعد على تعين وتقرير الحقائق الاقتصادية، وتساعد

في فهم الفرضيات والاحتمالات في الممارسات الاقتصادية، بغضّ النظر عن الأبعاد الثقافية والدينية في كلّ مجتمع».

٢. (اقتصادنا) والرأسمالية —

لقد اتّبع (اقتصادنا) طريقة تاريخية في نقده الرأسمالية. فتتبّع الخطوات التاريخية للرأسمالية واصفاً ونادقاً ومهدّماً الأسس الفكرية للرأسمالية. وكان النقد والتجريح هو الأقوى في (اقتصادنا) عندما تعرّض إلى الأفكار الرأسمالية ومفكّرها في القرن التاسع عشر، وتناول بالنقد أفكارهم الليبرالية، ولكن لم يتطرق إلى الأفكار المعاصرة الحديثة لاقتصاد السوق - أي الاقتصاد الحرّ المعاصر -. لكنّ منذ السينينات وحتى اليوم تعرّض الفكر الاقتصادي الغربي إلى تطورات وتحولات هائلة، من قبيل: ظهور التفكير النقديّ، والاقتصاد التقليدي المتجدد، ونظرية التطور والنمو الاقتصاديّ. وعليه يمكن القول بأنّ (اقتصادنا) كان بحثاً نظرياً حلّق في علوه في عنان السماء، ولكنه كان يحتاج إلى محاكاة الواقع العمليّ، سواءً في دحضه النظري للرأسمالية أو تصديّه للأسس النظرية للماركسية، وحتى في طرحه البديل الإسلاميّ، الموسوم بـ(المذهب الاقتصادي الإسلاميّ).

٣. التطبيقات والخطط العملية للاقتصاد الإسلامي —

هذه هي القضية التي تركت بدون توضيح، فلم تطرح رؤية واضحة عن كيفية تشكيل وإدارة المؤسّسات الاقتصادية للدول في حال قيامها، ولا كيفية عمل هذه المؤسّسات في حال قيام دولة تقوم على معانٍ وأسس فكرية وثقافية إسلامية. فماذا لو جاء السيد الصدر وأعاد كتابة (اقتصادنا) في ضوء أحداث العقددين الماضيين، وخاصةً بعد عشرين عاماً من ظهور المجتمع الإسلامي في إيران، أو بعد عشرة أعوام من الحكم الإسلامي في السودان، أو تأسيس وتطوير عدد من المؤسّسات الاقتصادية الإسلامية في عدة أقطار مسلمة، أو انهيار النظام الماركسي والسيطرة الكاملة لاقتصاد السوق؟

لو كان صاحب الكتاب حياً لنظر بعين الشك والريبة لإقامة مؤسسات اقتصادية إسلامية، مثل: المعرفة الإسلامية، في مجتمعات غير مسلمة؛ لأنَّ الاقتصاد في الإسلام هو شأنٌ سياسيٌّ، وجزءٌ لا يتجزأ من شؤون السلطة السياسية.

٥. (اقتصادنا) بعد نصف قرن —

لا شك أن كتاب (اقتصادنا) كان كتاب زمانه، ورائدًا في مجاله، ولا شك أنَّ قسماً كبيراً منه لا زال حياً. وفي الوقت نفسه طرأ تحوّلات سياسية واقتصادية واسعة في العالم، والعالم الإسلامي، خلال الخمسين المنصرمة. لذا هناك فصولٌ في (اقتصادنا) بحاجة إلى إعادة كتابة، وأخرى إلى توسيعة، وأخرى إلى شرح، وأخرى إلى تحديث، وأخرى إلى تعليق، وأخرى إلى تعديل.

ليس هناك أحدٌ يستطيع مراجعة (اقتصادنا) وتحديثه إلا إذا كان شخصية عبقرية وفدة، مثل: الشهيد محمد باقر الصدر.

آليات الوحدة الإسلامية في نهج أئمة الشيعة

د. علي آغا نوري^(*)

ترجمة: نظيرة غالب

يتمحور موضوع هذا المقال حول البحث في المبادئ النظرية وأليات الوحدة الدائمة والأصول المشتركة للتقارب بين المذاهب في سيرة وخطابات أئمة الشيعة، ناظرين في هذا إلى مجموعة من المصادر التاريخية، الروائية والتفسيرية.

الإقرار العام بين مختلف المذاهب بالأصول المشتركة، والتي من جملتها: القرآن؛ والمسيرة النبوية؛ والأحاديث النبوية الشريفة؛ وكذلك وجوب إطاعة الزعامة الدينية والمرجعية الدينية لعترة النبي الأكرم، والمتمثلة في الأئمة من أهل بيته عليهم السلام. وهي الأركان التي تمثل في مجموعها جملةً من المحاور المشتركة التي ينطلق منها الكاتب في تثبيت مبدأ الوحدة الإسلامية، باعتباره أصلاً من أصول الفكر الديني والتوجه العقدي في نهج أئمة أهل البيت عليهم السلام. منهجه في كلّ هذا قراءة للموروث الروائي الصادر عن أئمة أهل البيت عليهم السلام.

مقدمة —

لا أحد يستطيع إنكار ممارسة الأئمة عليهم السلام لكلّ الأخلاقيات التي تعمل على تثبيت مبدأ الوحدة الإسلامية على المستويين النظري والعملي، والتزامهم الدؤوب بعدم إيجاد ما يستتبع أو يستلزم الفرقة والتفرقة بين المسلمين كافة. والقدر المتسالم عليه

(*) أستاذ مساعد في جامعة الأديان والمذاهب.

هو كون إيجاد الوحدة في المجتمع المسلم بمختلف مكوناته المذهبية والفكرية لا يتيسر بمجرد سن القوانين، بل لابد من النظر في الأصول المشتركة لكل هذه المكونات والأطياف، والتأكيد على ما به الاشتراك، سواء في مجال العقيدة أو في مجال الفقه، وغيره من المحاور التي تقوم عليها المنظومة الدينية للمجتمع المسلم.

من هنا فإنَّ أئمَّةَ الشِّيعَة عملوا على عرض مجموعة من القواعد والأصول الدينية، والتي من خلال العمل بها والاستناد العمليٍّ عليها يتسمى الفكر الإسلاميُّ والعقل الجمعيُّ لل المسلمين استخلاص آليات الوحدة، أو في الحد الأدنى التقليل من مساحة الاختلاف، وبالتالي تقصير مسافة الفرقـة، وسد باب العداوة والنزاعات المذهبية والفرقـية.

ومجموع هذه الأصول والمحاور التي تأسست عليها الوحدة في نهج الأئمَّة، والتي تظل اليوم النظرية والسلوك العمليُّ الوحيد الكفيل بجمع شتات الأمة ورأب صدعها، ترتكز على ضروريات أربع:

١. الاعتراف الرسمي بالاختلاف في الأفكار والأدوات.
٢. محورية القرآن.
٣. محورية السيرة والأحاديث النبوية الشريفة.
٤. إطاعة الزعامة الدينية، والإقرار بسنة أهل البيت وسيرتهم؛ باعتبارهم المؤهل الأول لتفسير القرآن الكريم، ولبيان سنة وسيرة النبي الأكرم ﷺ؛ انطلاقاً من حديث الثقلين، الذي تقرَّ الفرق الإسلامية بصحة صدوره من النبي الأكرم ﷺ.

١. الاعتراف الرسمي بالاختلاف الفكري، وفي المعتقد —

إن الإقرار والاعتراف الرسمي بالاختلاف وتنوع الفكر، وطبيعة اختلاف الطبائع والذوق التعبدي وفق ما يختاره الفرد من مذهب أو توجه ديني داخل المنظومة الإسلامية، لعمري هي أول خطوة نحو الوحدة، بل يعتبر هذا أعظم أصل في إيجاد الوحدة والتكافل والتماسك بين مختلف المذاهب الإسلامية. فهذا البند الأصل إذا تمت مراعاته وتبنيه بالشكل الصحيح ضمن الأصول الأخلاقية وما به الاشتراك

المذهبية سيقف مانعاً أمام العديد من الاختلافات والنزاعات الاجتماعية. وبحافظ تأثيره الإيجابي في إزالة موجبات الاختلاف الشعري والأخلاقي فإن باستطاعته إيجاد نوع من الوحدة تكون ديناميكية وفعالة، وبالتالي الدفع بالمجتمع المسلم إلى الرفع من مستوى سقف الرشد الفكري الجمعي، وهو المستوى الذي يجعل العقل الجمعي المسلم ينظر إلى نقاط الاشتراك أكثر من اهتمامه بنقاط الاختلاف، وستصبح معه رغبته في الوحدة أشد وأقوى.

وقد اهتمَّ أئمَّةُ أهْلِ الْبَيْتِ عليهم السلام بهذا الأصل، وأشاروا إليه حين تحدثوا في تقسيمهم البشر إلى مجموعاتٍ بحسب خصائص مختلفة. وكذلك أشاروا إلى اختلاف درجات الإيمان بين الناس، واختلاف مستوى الاعتقاد والافتئاع، ومن جهة أخرى قسموا المعرف الدينية إلى أقسام متعددة. وهو ما يعطي إحساساً وإدراكاً لطبيعة الاختلاف بين بني البشر، وأن الاختلاف مسألة طبيعية، وبالتالي فإن مراعاته والإقرار به حقٌّ عقلاً.

أ. تقسيم عموم الناس بـلحاظ القابليات وخصوصيات أخرى مختلفة —

لقد تعددت الروايات الصادرة عن أئمَّةِ أهْلِ الْبَيْتِ عليهم السلام والتي تبيّن أن الله سبحانه وتعالى خلق الخلق، وجعل بعضه يختلف عن بعض، وفق اختلاف القدرات وتفاوت درجة الفهم والإدراك، نقرأ في هذا الموضوع رواية عن الإمام الصادق عليه السلام تفسّر نوعية هذا الاختلاف، بحيث لو تم التمعن فيه لما بقيت حاجة إلى الاختلاف. فند قال عليه السلام: «لو علم الناس كيف خلق الله تبارك وتعالى هذا الخلق لم يلم أحداً، فقلت: أصلاحك الله، فكيف ذاك؟ فقال: إن الله تبارك وتعالى خلق أجزاء بلغ بها تسعة وأربعين جزءاً، ثم جعل الأجزاء أعشاراً، فجعل الجزء عشرة أعشار، ثم قسمه بين الخلق، فجعل في رجل عشر جزء، وفي آخر عشريْن جزءاً، حتى بلغ به جزءاً تاماً، وفي آخر جزءاً وعشرين جزءاً، وأخر جزءاً وعشريْن جزءاً، وأخر جزءاً وثلاثة أعشار جزءاً، حتى بلغ به جزءين تاماً، ثم بحساب ذلك حتى بلغ بأربعمائة تسعة وأربعين جزءاً. فمن لم يجعل فيه إلا عشر جزء لم يقدر على أن يكون مثل صاحب العشرين، وكذلك

صاحب العشرين لا يكون مثل صاحب الثلاثة عشر، وكذلك من تم له جزء لا يقدر على أن يكون مثل صاحب الجزعين، ولو علم الناس أن الله عز وجل خلق هذا الخلق على هذا لم يلُم أحداً، لو علم الناس كيف ابتدأ الخلق ما اختلف أشان»^(١). ويمكن تلخيص مضمون هذه الرواية في كون تقسيم الناس ناظراً إلى القابلية لدى كل واحد منهم. لكن إلى جانب هذا هناك روايات أخرى تبين أن اختلاف الناس وتفاوتهم البعض عن الآخر يأتي بلحاظ معتقداتهم ومصيرهم في الآخرة، وهو بهذا اللحاظ ينقسمون إلى عدة مجموعات. ولابد من الإشارة إلى أن التقسيم في هذه الروايات لا يتمحور حول المؤمن والكافر والضال فقط، بل إن الأئمة الأطهار عليهم السلام قسموا الناس في ضل هذا المعيار بلحاظاتٍ تتفاوت بين من عرض عليه الحق فأنكره تعصباً وعناداً، أو لم يعمل طائفاته وجهده في البحث عنه والوصول إليه، وبين فئة أخرى لم تصقل إلى الحق بسبب قصور فهمنا؛ إما لضعف قدرات الإدراك عندها أو لأسباب أخرى، فلم تؤمن، وأنكرت جزءاً أصيلاً من الحق ومن الدين. ووفق العدل الإلهي فإن حساب هذه الفئة يختلف عن حساب الفئتين السابقتين، فهم لن يكونوا في صفة المعاندين، ولا من المنكرين جهوداً وكفراً، لكنهم سيكونون ضمن من أساهموا في القرآن بـ«المستضعفين»، و«المرجون لأمر الله». ويلاحظ على الكثير من الروايات أن الأئمة قد جعلوا أكثرية الناس ضمن فئة «المستضعفين»، يعني طبقة العاجزين والفقراء المحرومين، و«المرجون لأمر الله»، وبمعنى آخر: الذين ترك عملهم إلى الله، والله سبحانه وتعالى يحكم في أمرهم، وفق ما تقتضيه حكمته ورحمته. ويلاحظ أن كلا التعبيرين قد اقتبسا من القرآن الكريم^(٢).

وفي تفسير الآية ١٠٦ من سورة التوبية: «وَآخِرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللهِ» يقول الإمام الباقر عليه السلام: «المرجون قوم كانوا مشركين، فقتلوا مثل حمزة وجعفر وأشباههما من المؤمنين، ثم إنهم بعد ذلك دخلوا في الإسلام، فوحّدوا الله، وتركوا الشرك، ولم يكونوا يؤمنون فيكونوا من المؤمنين، ولم يؤمنوا فتجب لهم الجنة، ولم يكفروا فتجب لهم النار، فهم على تلك الحال مرجوون لأمر الله»^(٣).

وفي حديث آخر عن الإمام الصادق عليه السلام، حيث سُئل عن المستضعفين، فأجاب:

«هؤلاء ليسوا ضمن زمرة المؤمنين، وليسوا من الكافرين، هم «المرجون لأمر الله»^(٤). ومهمما يكن فهؤلاء لا يختصون بغير المسلمين، بل قد يكونون كذلك من المسلمين. روى زرارة أنه دخل على الإمام الباقر عليه السلام، وقال له: إنّا نمدّ المطمار، قال: وما المطمار؟ قلت: من وافقنا من علوي أو غيره توليناه، ومن خالفنا تبرأنا منه، فقال لي: يا زرارة، قول الله أصدق من قولك، فأين الذين قال الله عزّ وجلّ فيهم: «إِلَّا الْمُسْتَضْعَفُونَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوُلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا»؟ أين المرجون لأمر الله؟ أين الذين خلطوا عملاً صالحًا وأخر سيئاً؟ أين أصحاب الأعراض؟ أين المؤلفة قلوبهم». وزاد حماد في الحديث قال: فارتفع صوت أبي جعفر عليه السلام وصوتي، حتى كان يسمعه من على باب الدار. وزاد فيه جميل بن دراج، عن زرارة: فلما كثر الكلام بيني وبينه قال لي: يا زرارة، حقاً على الله أن لا يدخل الضلال الجنة^(٥).

ووصفو في بعض الروايات الأخرى بأنّهم ليسوا من أهل الإيمان والتسليم والنجاة، كما أنّهم ليسوا من أهل الإنكار والهلاك: «نحن الذين فرض الله طاعتنا، لا يسع الناس إلا معرفتنا، ولا يعذر الناس بجهالتنا. من عرفنا كان مؤمناً، ومن أنكرنا كان كافراً، ومن لم يعرفنا ولم ينكرنا كان ضالاً حتى يرجع إلى الهدى الذي افترضه الله عليه من طاعتني الواجبة، فإن يمثّل على ضلالته يفعل به الله ما يشاء، (وهم المرجون لأمر الله)».

وجاء في بعض الروايات أن من المستضعفين من يكون من أهل الصلاة والصيام، كما يكون من المتقين أيضاً^(٦).

ونعتقد أنّ الملائكة في تعين الاستضعفاف يكمن في عدم استقلال الفكر، وعدم القدرة على تشخيص الحقيقة من غيرها. فقدان هذه القدرة لا تتعلق بنفس الشخص بشكل مباشر.

ونستند في هذا إلى بعض الروايات الواردة في الموضوع، والتي تبين بشكلٍ صريح مراتب الكفر والإيمان والضلالة. وهي روايات كثيرة^(٧). والظاهر أن تشخيص الاختلاف والتمييز بين الحق والباطل غير ميسّر للكل.

جاء في نهج البلاغة، في تفسير معنى «الاستضعفاف»، أنّ من قامت له الحجة،

وسمع كلام الله وخطابه، وعقل ما سمعه بعقله وقلبه، فليس من المستضعفين^(٨). كذلك ورد في الكافي عن الإمام موسى الكاظم عليه السلام أنه سئل عن مصاديق الاستضعفاف فقال: مَنْ لَمْ تُرِفْ إِلَيْهِ الْحَجَّةُ، وَلَمْ يَعْرِفْ الْاِخْتِلَافَ، فَإِذَا عَرَفَ الْاِخْتِلَافَ فَلَيْسَ مِنَ الْمُسْتَضْعِفِينَ^(٩).

لكنْ هناك من الناس مَنْ لَيْسَ لَهُ الْقُدْرَةُ عَلَى التَّمْيِيزِ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ، ومعرفة الصحيح من السقيم، لذا فإن ثبات الحجّة عليهم ليس من العمل السهل.

نعم، ذكرت مراتب ودرجات مختلفة للمستضعفين والضالّين، وشملت بعض مصاديقهم الكفار، كما شملت أخرى البعض من المسلمين، كما يكون من مصاديقه النساء والأطفال. لكن الملاك الذي يجتمع في كل تلك المصاديق يكمن - كما أشرنا - في «عدم تشخيص الحق»، بشرط أن لا يكون عن طريق الجحود والعناد، بل عن طريق الجهل وعدم الإدراك.

وقد تحدّث العلامة الطباطبائي صاحب الميزان عن الاستضعفاف وَمَنْ يشتمله من الناس، بعد أن ذكر العوامل الخارجية للاستضعفاف، فقال: وهذا المعنى كما يتحقق في مَنْ أحيط به في أرض لا سبيل فيها إلى تلقي معارف الدين؛ لعدم وجود عالم بها خير بتفضيلها، أو لا سبيل إلى العمل بمقتضى تلك المعرفة؛ للتشديد فيه بما لا يطاق من العذاب مع عدم القدرة على الخروج والهجرة إلى دار الإسلام والالتحاق بال المسلمين؛ لضعف في الفكر أو لمرض أو نقص في البدن أو لفقر مالي ونحو ذلك، كذلك يتحقق في مَنْ لم ينتقل ذهنه إلى حق ثابت في المعرفة الدينية، ولم يهتد فكره إليه، مع كونه مَمْنَ لا يعائد الحق، ولا يستكبر عنه البتة، بل لو ظهر له الحق لكان له من التابعين، لكن خفي عنه الحق لسبب من الأسباب الخارجية عن اختياره. فهذا مستضعف لا يستطيع حيلة ولا يهتدي سبيلاً، لا لأنّه أعيت به المذاهب بكونه أحاط به من جهة أعداء الحق والدين بالسيف والسوط، بل إنما استضعفته عوامل أخرى سلطت عليه الغفلة، ولا قدرة مع الغفلة، ولا سبيل مع هذا الجهل. هذا ما يقتضيه إطلاق البيان في الآية، الذي هو في معنى عموم العلة، وهو الذي يدلّ عليه غيرها من الآيات، كقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْغَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا

اكتسبت» (البقرة: ٢٨٦). فالأمر المغفول عنه ليس في وسع الإنسان، كما أن الممنوع من الأمر بما يمتنع معه ليس في وسع الإنسان. فهذه الآية الشريفة من سورة البقرة كما ترفع التكليف بارتفاع الوعي كذلك تعطي ضابطة كليلة في تشخيص مورد العذر وتمييزه من غيره، وهو أن لا يستند الفعل إلى اكتساب الإنسان، ولا يكون له في امتياز الأمر الذي امتنع عليه صنع. فالجاهل بالدين جملة أو بشيء من معارفه الحقة إذا استند جهله إلى ما قصر فيه وأساء الاختيار استند إليه الترك، وكان معصية، وإذا كان جهله غير مستند إلى تقصيره فيه أو في شيء من مقدماته، بل إلى عوامل خارجة عن اختياره أوجب له الجهل أو الغفلة أو ترك العمل، لم يستند الترك إلى اختياره، ولم يعد فاعلاً للمعصية، متعمداً في المخالففة، مستكبراً عن الحق، جاداً له، فله ما كسب وعليه ما اكتسب، وإذا لم يكسب فلا له ولا عليه^(١٠).

ب. تقسيم الإيمان إلى درجات ومراتب—

لقد وصلتنا روايات متعددة حول تقسيم الإيمان إلى درجات ومراتب، تتفاوت بعضها عن بعض وما يلازمها من أسباب. وقد خص المؤلفون في الحديث بباباً مستقلاً لهذا الموضوع، أدرجوه تحت عنوان: «درجات الإيمان وحقائقه»، وضموا في هذا الباب كل الأحاديث والآيات التي يشملها نفس العنوان، وتتحدث في نفس الموضوع^(١١). وانطلاقاً من التعريف الخاص للإيمان فهو درجات ومراتب مختلفة، تجد المؤمنين يتفاوتون في مراتبهم بلحاظ كماله ونقصانه، وبالنظر إلى النقص والكمال صفتوا درجات ومراتب، ووفق ما بينته الروايات نصبح أمام قاعدة تبني أيّ قدرة على حمل الناس على الاعتقاد والتبعيد وفق مذهب من المذاهب، كما تسحب من الناس جميعاً أيّ سلطة في تكفير مخالفهم، فليس لأحد الحق في تكفير الناس ورميهم بالكفر، مجرد أنهم يخالفونه في التوجّه المذهبي أو الفكري. ولمزيد من تثبيت هذا المبدأ نرى ضرورة التذكير ببعض الروايات المتعلقة بال موضوع:

١. عن عبد العزيز القراطيسى قال: قال لي الإمام الصادق عليه السلام: «يا عبد العزيز، إن الإيمان عشر درجات بمنزلة السلم، يصعد منه مرقة بعد مرقة، فلا يقولنَّ صاحب

الاثنين لصاحب الواحد لستَ على شيءٍ، حتى ينتهي إلى العاشر. فلا تُسقط منْ هو دونك فِي سقطك مَنْ هو فوقك. وإذا رأيتَ مَنْ هو أَسفلَ منك بدرجةٍ فارفعه إليك برفقٍ، ولا تحملنَ عليه ما لا يطيق، فتكسره؛ فإنَّ مَنْ كسر مؤمناً فعليه جبره». وظاهر الحديث واضحٌ في بيان أنَّ الناس تختلف درجاتهم تبعاً لقبلياتِهم. فالله سبحانه وتعالى جعل الخلق، وجعل فيه القابليَة والاستعداد، فلا يستطيع أن يتجاوز هذه القابليَة. وهذا لا يعني أنَّ الإنسان يولد بهذه القابليَة وهذا الاستعداد، لكنَّه أمرٌ لابدَّ من السعي والعمل للوصول إليه. فالفيوضات الرحمانية تحتاج إلى بذل الجهد وتحمل مشقة السعي حتى يغترف منها العبد بحسب قابليته وما وبه الله المتعالي من قوة واستعداد.

٢. وعن الإمام الباقي عليه السلام: «إنَّ المؤمنين على منازل: منهم على واحدة؛ ومنهم على اثنين؛ ومنهم على ثلاث؛ ومنهم على أربع؛ ومنهم على خمس؛ ومنهم على ست؛ ومنهم على سبع. فلو ذهبتَ تحمل على صاحب الواحدة اثنتين لم يقوَ، وعلى صاحب الشتتين ثلاثة لم يقوَ، وعلى صاحب الثلاثة أربعاً لم يقوَ، وعلى هذه الدرجات».

٣. وعن الإمام الصادق عليه السلام قال: «ما أنتم والبراءة؟! ييرأ بعضكم من بعض. إنَّ المؤمنين بعضهم أفضل من بعض، وبعضهم أكثر صلاة من بعض، وبعضهم أدنى بصراً من بعض، وهي الدرجات، حيث قال تعالى: «هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللَّهِ»».

٤. وفي حديث آخر أنَّ شخصاً قال لأبي عبد الله عليه السلام: إنَّ عندنا قوماً يقولون بأمير المؤمنين عليه السلام، ويفضلونه على الناس كلَّهم، وليس يصفون ما نصف من فضلكم، فقال لي: نعم، في الجملة، أليس عند الله ما لم يكن عند رسول الله، ولرسول الله عليه السلام عند الله ما ليس لنا، وعندنا ما ليس عندكم؟ إنَّ الله وضع الإسلام على سبعة أسهم، على الصبر، والصدق، واليقين، والرضا، والوفاء، والعلم، والحلم. ثم قسمَ ذلك بين الناس. فمنْ جعل فيه هذه السبعة الأسهم فهو كاملٌ محتمل. ثم قسمَ بعض الناس السهم، ولبعضهم السهمين، ولبعض الثلاثة أسهم، ولبعض الأربعة أسهم، ولبعض الخمسة أسهم، ولبعض الستة أسهم، ولبعض السبعة أسهم، فلا تحملوا على صاحب السهم السهمين، ولا على صاحب السهمين ثلاثة، ولا على صاحب

الثلاثة أربعة أسهم، ولا على صاحب الأربعة خمسة أسهم، ولا على صاحب الخمسة ستة أسهم، ولا على صاحب الستة سبعة أسهم، فتقلوهم، وتتفروهم، ولكن ترقووا بهم، وسهلوا لهم المدخل، فلا تحرقوا بهم؛ أما علمتَ أنَّ إمارةبني أمية كانت بالسيف والعنف والجور، وأنَّ إمامتنا بالرفق والتآلف والوقار والتقية وحسن الخلطة والورع والاجتهاد. فرغبو الناس في دينكم، وفي ما أنت فيه»^(١٣).

٥. وفي رواية أخرى: عن رجلٍ، عن أبي عبد الله عليه السلام. في الحديث ..، أله جرى ذكر قوم قال: فقلتُ له: إنا نبراً منهم، لا يقولون ما نقول. قال: فقال: يتولونا، ولا يقولون ما يقولون، تبرؤون منهم؟ قلتُ: نعم، قال: فهو ذا، عندنا ما ليس عندكم، فينبغي لنا أن نبراً منكم، إلى أن قال: فنلهم، ولا تبرؤوا منهم؛ إن من المسلمين من له سهم، ومنهم من له السهمان، ومنهم من له ثلاثة أسهم، ومنهم من له أربعة أسهم، ومنهم من له سبعة أسهم»^(١٤).

وفي بقية الرواية ينهى الإمام عن أن يحمل صاحب الأسماء الكثيرة عقيدته لمن هو أقل منه سهماً ومرتبة.

٦. ونقل كذلك قاسم بن طفيل أله كان عند الإمام الصادق عليه السلام، فتكلمتنا عن رجلٍ من أصحاب أهل البيت، فقال بعضهم: إنه رجل ضعيف، فتوجّه إليه الإمام وقال: إنَّ كأن لا يقبل ممَّ دونكم حتى يكون مثلكم لم يقبل منكم حتى تكونوا مثلنا»^(١٥).

٧. وفي تفسير قوله تعالى: «قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ» روى داود بن كثير عن الإمام الصادق عليه السلام قوله: «قُلْ لِلَّذِينَ مَنَّا عَلَيْهِمْ بِمَعْرِفَتِنَا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ، فَإِذَا عَرَفُوهُمْ فَقَدْ غَرَرُهُمْ». ولعل هذا هو السر في نهي الإمام علي عليه السلام عن قتل الخوارج بعده، وقال: «ليس

مَنْ طَلَبَ الْحَقَّ فَأَخْطَأَهُ كَمَنْ طَلَبَ الْبَاطِلَ فَأَدْرَكَهُ».

فوفقاً لنظر الإمام الملكوتية إنَّ مَنْ مشى وراء الحق يبحث عنه، فاشتبه عليه الأمر، فاختلط عليه الحق بالباطل، ليس كمثل مَنْ طَلَبَ الْبَاطِلَ؛ جحوداً وعناداً.

٨. وعن الإمام السجاد عليه السلام: لا تعيَّرْ أحداً بذنب. وإنَّ أَحَبَّ الْأَمْرَ إِلَى اللَّهِ ثَلَاثَةٌ:

القصد في الجدة، والعفو في المقدرة، والرفق بعباد الله. وما رفق أحدٌ بأحدٍ في الدنيا إلا رفق الله به يوم القيمة. ورأس الحكمة مخافة الله عزّ وجلّ^(١٦).

وقد كان الأئمة الأطهار على اطلاع ومعرفة كاملة بأحوال المؤمنين، من حيث استقبالهم وفهمهم للدين. فالإيمان تختلف درجاته وتتفاوت من شخص إلى آخر، بحسب قابليةه واستعداداته. ثم إنّ تدين المؤمن تختلف غاياته وأهدافه الأخروية عن مثله عند الآخر. فهناك من المؤمنين من يتدين بالدين طلباً للحصول على ما وعد الله عزّ وجلّ من نعم وثواب في الآخرة؛ وأخر تدين خوفاً من العقاب الأخروي، وخوفاً من النار؛ لكنّ هناك فئة . على قتلتها . إنما عبد الله وتدين بدين الإسلام ملخصة فيه: حبّاً لله وعشقاً لذاته المقدسة، لا خوفاً من النار، ولا رغبة في الجنة، إنما طلباً للوصال بمعشوقها، فقد آمنت بأنه أحق أن يعبد فعبادته، ووجده أحق في الحب فأحبته، وفدت فيه: «إنَّ قوماً عبدوا الله رغبة فتلك عبادة التجار؛ وإنَّ قوماً عبدوا الله رهبة فتلك عبادة العبيد؛ وإنَّ قوماً عبدوا الله شكرًا فتلك عبادة الأحرار». والمؤمن، على اختلاف درجاته ومراتبه، ومع اختلاف حبيبات عبادته وتدينه، غير خارج من عرصه الإيمان، وغير محروم من المأدبة الإلهية الممتندة لهم بالجملة، لا إقصاء فيها لأحد ، ولا تبعيد لهذا أو ذاك.

ولا نفوّت الفرصة هنا أن نذكر بإحدى الروايات المرويّة عن النبي عيسى عليه السلام، والتي تبيّن كيف أن الله يشمل بعطائه وعفوه وحبه كل المؤمنين، ويعطي لكل واحد ما سأله وما عمل له: يروى أن النبي عيسى عليه السلام مر على ثلاثة أشخاص، وقد أخذ منهم الضعف كل مأخذ ، حتى بدا بدنهم ضعيفاً ولو نهم شاحباً، فسألهم: من حملكم على هذا؟ فقالوا: الخوف من العقاب ومن النار. فقال لهم عيسى: حق على الله أن يرزق الخائف الأمان، فودّعهم مضى. ثم وقف على ثلاثة أشخاص آخرين، ووجدهم على حالة تفوق حالة النفر الأول، فسألهم عن السبب؟ فقالوا: إنه الشوق إلى الجنة ونعمتها هو الذي دفعنا إلى حرمان أنفسنا من نعم الدنيا وزخرفها. فقال لهم عيسى عليه السلام: حق على الله أن يعطيكم الذي من أجله حرمتم أنفسكم وبهبكم الجنة ونعمتها ، فسلم عليهم ومضى. ثم مر على ثلاثة أشخاص آخرين، فوجدهم على حال تحالف ما كان

عليه منْ سبقهم، كانوا كأنّ وجوههم أشعة من نور، فسألهم عن السبب؟ فقالوا: محبة الله وامتلاء قلوبنا وكلّ كياننا حبًّا وعشقاً لله، فقال لهم: أنتم المقربون، أنتم المقربون حقّاً.

ج. تصنیف وترتيب المعارف والتعالیم الدينیة —

لقد تعددت الروایات عن النبي الأکرم ﷺ وأهل بيته عليهم السلام التي تبین أن تعالیم الدين والمعارف القرائیة على مستویات مختلفة، بلاحظ ما تتضمنه من معانٍ ومفاهیم، فلا تقصر على الجانب الظاهري الذي توحیه الفاظها، والذي يتوصّل إليه بمقتضى العرف والاستعمال اللغوي، وإنما إلى جانب الظاهر هناك معانٍ وحقائق باطنیة عميقة^(١٧).

يقول النبي الأکرم ﷺ، كاشفاً هذه الحقيقة: إن القرآن ظهرأً وبطناً، ولبطنه سبعة أبطن^(١٨).

ويقول أمیر المؤمنین علی عليه السلام: «ظاهره أنيق، وباطنه عميق»^(١٩).
وعن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: كتاب الله عزّ وجلّ على أربعة أشياء: على العبارة، والإشارة، واللطائف، والحقائق. فالعبارة للعوام؛ والإشارة للخواص؛ واللطائف للأولياء، والحقائق للأنبیاء».

كذلك بيّن الأئمة الأطهار أنّ كلامهم، والذي يأتي بعد القرآن والحديث النبوی كمصدر ثالث للتعالیم الإسلامیة والمفاهیم الدينیة، أنّ كلامهم لا يقف عند المعانی الظاهریة، بل له معانٍ باطنیة عميقة، وجهازاً مفاهیمیاً مستعصیاً على عوام الناس، لا يدرکه إلاّ الخواصّ ممن وهبهم الله طاقة تحمله. وفي هذا يقولون: «إنّ حديثنا صعبٌ مستصعب».

نجدهم في أكثر من رواية يقسّمون أحادیثهم بلحاظ درك معانیها وفهم مرادها الحقيقی إلى طبقات. وخصّوا كلّ طبقة منها بفتنة خاصة من المؤمنین، اقتصر فهمها عليهم، واستیعواها بما لديهم من مواهب في الفهم وما تحمله قلوبهم من معارف يستشرفون بها لبّ أحادیثهم، ويتوصلون إلى المراد من وراء اللفظ، حتى أن هناك من

كلامهم ما لا يدركه إلا ملك مقرب أونبي مرسل.

وما يبيّنه هذا التفسير أنه لا يقتصر على تقسيم حقائق القرآن إلى: ظاهرة؛ وباطنة، بل لحقائقه الباطنة أيضاً مراتب وطبقات، تتعدد وفقها مراتب الناس في تلقيها واستيعاب مفاهيمها. وهذه الحقائق الباطنية خاصة بمن وهبوا النظر الثاقب والتفكير العميق، وعوام الناس من معرفتها في الخارج تختصاً.

وهذا يكشف أن كل طبقة من معاني القرآن خصّ لها أنسها، ولها فرسانها الذي يملكون سلاح فهمها وسبر أغوارها، مما يعني أن الجمود على المعانى السطحية من شأنه أن يغيب جانباً عظيماً من المعانى والمفاهيم التي لا يعدّ اللفظ سوى الله اقتضتها شأنية التواصل، والإ فإن المعانى المجردة لا تصل إليها إلا العقول التي تتجرد عن المادة، ولا تحبس نفسها بين قضبان اللفظ، بل ترها تتطلع إلى ما وراء الحروف، وتكتفي بالإشارة لتبسيح في عالم المعنى، وترتوى من فيوضاته رواءً روياً. وهنا جدير أن نقول: لكل مقام آذان صاغية، ونفوس مت凡ية.

درجات إيمان الصحابة، وفترانها بمراتب فهمهم للخطاب الديني

تفاوتت درجات إيمان الصحابة بعضهم عن بعض، شأنهم شأن سائر الناس.

يوضح لنا هذا بعض الروايات الواردة عن أهل البيت الكرام عليهم السلام.

فعن الإمام السجاد عليه السلام يصف تفاوت أبي ذر عن سلمان، وكان كلامهما من أجلة وعظماء الصحابة، وأثبتهم على الدين، وأشدّهم فناء في اتباع الحق، قال عليه السلام: إن النبي الأكرم عليه السلام قال: «والله لو علم أبو ذر ما في قلب سلمان لقتله»^(٢٠).

وقد نقل الإمام الصادق نفس الرواية، عن أبيه الإمام الباقر عليه السلام، أن عليه السلام كان يتحدث يوماً عن التقى، وقال: «إن علم أبو ذر ما في قلب سلمان لقتله، وقد آخى رسول الله بينهما، فما ظنك بسائر الناس»^(٢١).

مع التذكير بأن سلمان كان من الصحابة المخلصين، حتى أن النبي الأكرم عليه السلام قال فيه: «سلمان من أهل البيت». وكذا كان أبو ذر من خلق الصحابة، وأكثرهم بصيرة، فقد قال فيه النبي الأكرم عليه السلام: «ما أظللت الحضرة

ولا أقلت الغراء أصدق من أبي ذر^(٢٢).

وفي رواية أخرى يحكي فيها سلمان قصّة إسلامه، وكيف أنه نهل من العلوم المختلفة والمعارف العميقه والمتوّعة الكثير، حتى قال: «لو أخبرتكم بكلّ ما أعلم لقالت طائفة: إنّه لمجنون، وقالت طائفة أخرى: اللهم اغفر لقاتل سلمان»^(٢٣). وكذلك جاء في حديث آخر أنَّ النَّبِيَّ الْأَكْرَمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ قال لسلمان: «لو عرض علمك على المقداد لکفر»^(٢٤).

إنَّ من ضمن التعاليم الجليلة التي نستشفّها من هذه الروايات كون علم ومعرفة الإنسان على قدر ما يحتمل، ويلاحظ ما له من استعداد، وأن لا أحد يستطيع أن يفرض علمًا، فكراً أو تصوّرًا، على الآخر، ما لم تكن له قابلية استيعابه ودركه. فلا أحد مجبور في ما لا يستطيع، أو لا يملك له القدرة والطاقة. فكلّ ظرف إلّما يحوي على قدر سعته.

وقد روی أنَّ أبا ذرَ دخل على سلمان، وكان يطيخ على النار قدرًا له، وبينما هما يتحدثان إذ انكبَ القدر على وجهه على الأرض، فلم يسقط من مرقه ولا من ودكه شيء، فعجب لذلك عجباً شديداً، وأخذ سلمان القدر فوضعها على النار على حالتها الثانية، وأقبلَا يتحدثان، وبينما هما انكبّت القدر على وجهها، فلم يسقط منها شيء من مرقها ولا من ودكتها، قال: فخرج أبو ذر مذعوراً من عند سلمان، وبينما هو متفكّر إذ لقي أمير المؤمنين علياً عَلَيْهِ السَّلَامُ على الباب، فلما أبصره علي عَلَيْهِ السَّلَامُ قال له: يا أبا ذر، ما الذي أخرجك من عند سلمان؟ وما الذي أذعرك؟ قال له أبو ذر: يا أمير المؤمنين، رأيت سلمان صنع كذا وكذا، فعجبت من ذلك، فقال أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ : يا أبا ذر، إنَّ سلمان لو حدثك بما يعلم لقلت: رحم الله قاتل سلمان. يا أبا ذر، إنَّ سلمان باب الله في الأرض، منْ عرفه كان مؤمناً، ومنْ أنكره كان كافراً. إنَّ سلمان متأهلاً أهل البيت»^(٢٥).

ونظير هذه الروايات يمكن العثور عليها في كتب الرجال، وهي كثيرة^(٢٦). إن الاقتناع والإيمان بهذا المبني، وإدراك أبعاده، سيخدم الكثير من البؤر المشبعة بالتعصب ولغة التكفير، وما ينتج عنها من ممارسات قبيحة في العنف والتقتيل

والتجهيل. وفي المقابل سيشغل فكر الإنسان عن البحث في الاختلافات الفرقية أو المذهبية، بل سيفسح المجال أمام تصدر علاقات وروابط التسامح والأخوة، تحت المبادئ الكلية للدين، وسيرفع كل العرقيات أمام النظرة الإنسانية إلى الآخرين، مهما اختلفت توجهاتهم أو مذاهبهم ومشاربهم الفكرية.

ويلاحظ من كل تلك الروايات أنَّ الأئمَّة الأطهار عليهم السلام سعوا طوال مسيرة حياتهم إلى بناء الفرد المسلم، الذي يملك القدرة على استيعاب الآخر، مهما اختلف معه في الأفكار وفي المعتقد. كانت تربيتهم منصبة على أنَّ المخالف وإنْ خالفك في بعض الأمور فحتَّماً هناك أمورٌ كثيرة يشترك فيها معك، ويجب أن لا ننتظر من كل الناس أن يكونوا على مستوى واحد ومماثل في الفهم. وكذلك الناس في تقبُّلهم للحقائق، وفي ممارستهم للدين، ليسوا على درجة واحدة. فالطاقات والقابليات تختلف من فرد إلى فرد. فكما حصل الفرق في درجات إيمان وفهم واستعداد الناس كذلك حصل التفاوت والتفريق بين المعارف القرآنية والتعاليم الدينية، فظهر منها أنواع وأقسام، اختلفت بين الظاهر والباطن، العبارات والإشارات، الحقائق واللطائف. ولكلَّ قسم ونوع رجالاته، كما لـكل ميدان فرسانه.

٢. مركبة القرآن —

كما أسلفنا القول فإنَّ القرآن هو حبل الله المتين، الذي يعصم الأمة عن التفرقة. فقد دعا إلى اجتناب الفرقة وابتغاء الوحدة: «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرُّقُوا» (آل عمران: ١٠٣). وكذلك جاء الحديث في سورة النساء ضمن الآيتين ١٤٦ و١٧٥، وفي الآية ١٠١ من سورة آل عمران، حيث دعا إلى التمسُّك بحبل الله. وقد اختلفت التفسيرات حول المراد الإلهي من عبارة «حبل الله»؛ فذهب البعض إلى أنه القرآن؛ وقال آخرون: إنه القرآن والسنة؛ واختار البعض الآخر القول: إن المراد به التوحيد الخالص؛ ورأى آخرون أنه القرآن وولاية أهل البيت؛ إلى غيرها من الآراء^(٣٧). ولم يكن الإمام علي عليه السلام يحصر دور القرآن في قيادة ورئاسة الأمة، بل كان يرى أنَّ العلة الكبرى والسر الأوفى في سقوط الحَكَمَيْن كان هو عدم تمسُّكهم بالقرآن

وبما نزل فيه، مؤكداً على ضرورة الاجتماع والتمحور حول القرآن: «إِنَّمَا حُكْمُ الْحَكَمَانِ - وَيَعْنِي بِهِمَا: عُمَرُ بْنُ الْعَاصِ؛ وَأَبَا مُوسَى الْأَشْعَرِيَّ - لِيُحِيِّيَا مَا أَحْيَا الْقُرْآنَ، وَيَمْتَهِيَا مَا أَمَاتَ الْقُرْآنَ. وَإِحْيَاهُ الْاجْتِمَاعَ عَلَيْهِ، وَإِمَاتَهُ الْاِفْتِرَاقَ عَنْهُ. فَإِنْ جَرَنَا الْقُرْآنَ إِلَيْهِمْ أَتَبْعَنَاهُمْ؛ وَإِنْ جَرَهُمْ إِلَيْنَا أَتَبْعَوْنَا»^(٨).

لقد كان يكفي هذان الحكمان أن يتمسّكاً بظواهر القرآن للخروج من الخلاف، لكنهما فضلاً رأيهما، وافتيا به، دون القرآن، فكان أن سقطاً، وقصماً بذلك ظهر الأمة، وأعملاً فيها الفرقة.

إن تعليمات وأقوال هؤلاء العظماء في وجوب التمركز حول القرآن والتمسك به، فهو العروة الوثقى وكهف الله الأعظم الذي يؤمن من لجأ إليه^(٩)، تلزمنا بالحديث عن بعض خصوصياته، نظير: الشمولية، الوضوح، والمرجعية.

أ. شمولية القرآن في بيان التعاليم الكلية للدين —

يؤكد أهل البيت^{عليهم السلام} أن القرآن يشمل كلّ ما تحتاجه الأمة والمجتمع المسلم من التعاليم والمبادئ الكلية، وأن كلّ تعاليم وأسس التشريع تجد لها أصلاً في القرآن^(١٠).

ففي رواية عن الإمام الصادق^{عليه السلام}، وبعد أن بين شمولية وجماعية القرآن، قال: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ تَبْيَانَ كُلِّ شَيْءٍ، وَمَا تَرَكَ اللَّهُ شَيْئاً يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْعِبَادُ، حَتَّى لَا يُسْتَطِعَ عَبْدٌ يَقُولُ: لَوْ كَانَ هَذَا أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ، إِلَّا وَقَدْ أَنْزَلَهُ اللَّهُ فِيهِ»^(١١).

وفي رواية أخرى عن الإمام الباقر^{عليه السلام}: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَدْعُ شَيْئاً يَحْتَاجُ إِلَيْهِ إِلَّا أَنْزَلَهُ وَبِيَّنَهُ لِرَسُولِهِ^{صلوات الله عليه}، وَجَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ حَدّاً، وَجَعَلَ عَلَيْهِ دَلِيلًا يَدْلِيلُ عَلَيْهِ، وَجَعَلَ عَلَى مَنْ تَعَدَّ ذَلِكَ الْحَدَّ حَدّاً»^(١٢).

إن تجميع هذه الروايات من هذا القبيل، وضمها إلى الروايات الأخرى التي تتحدث عن شروط وكيفيات صحة المعاملات والتعهدات وغيرها من العقود، بالإضافة إلى تلك الروايات التي تتحدث عن المعيار في قبول الأحاديث المروية عن الأئمة، والتي

يدعون فيها إلى العرض على القرآن^(٣٣)، تكشف لنا حقيقة كبرى مفادها أنَّ القرآن في الجملة يشمل جميع التعاليم التي تحتاج إليها الأمة. فكل تلك الروايات، وكذا أغلب الأحاديث النبوية الشريفة، ناطقةً بما في القرآن ومعطوفةً عليه. لكن من جهة أخرى تكشف لنا أنَّه ليس بمقدور عامة الناس إرجاع جميع تلك المعاملات والأحكام والتشريعات إلى القرآن؛ لمعرفة الصحيح منها، وتمييز السقيم فيها، بل هذا الأمر يحتاج إلى مقومات ذاتية وموضوعية. ولعل هذا ما نفهمه من كلام الإمام الصادق^{عليه السلام} حيث قال: «ما من أمرٍ يختلف فيه اثنان إلَّا وله أصلٌ في كتاب الله، ولكن لا تبلغه عقول الرجال»^(٣٤).

وقد تحدَّث القرآن عن هؤلاء الرجال الذين يملكون القدرة على تشخيص الصحيح من السقيم في ما يخصَّ ما تحتاجه الأمة من تعاليم وتشريعات. فقد جاءت الآيات التي تحدَّث عن «أهل الذكر»، و«الراسخون في العلم». واعتبر قولهم حجة تبرأ بها الذمة. واللجوء إلى القرآن، وإلى فهم وتفسير مَنْ اعتبرهم القرآن حجة، تحلُّ العديد من الاختلافات، وتحفظ العديد من الروابط الإنسانية، وترأب التأي وترضي الصدح^(٣٥). وفي هذا يقول الإمام الصادق^{عليه السلام}: «مَنْ لَمْ يَعْرِفْ الْحَقَّ لَمْ يَتَكَبَّ الْفَتْنَ»^(٣٦).

ب. وضوح مفاهيم وتعاليم القرآن وشفافيتها —

إنَّ النقاش حول ما إذا كانت تعاليم القرآن واضحة وقابلة للفهم بالنسبة إلى الجميع أمرٌ لم يستقرَّ الكلام فيه على رأي واحد. وعلى أيَّ حال فنحن نشير إلى نظرتين على طرفي النقيض:

رأى مجموعة أنَّ المخاطب بالقرآن هم طائفة خاصة، وأنَّ فهم المراد الأصلي للخطاب القرآني يقتصر على هذه الطائفة من الناس.

وفي المقابل هناك فئة أخرى تتطلَّق من مبدأ كون القرآن هو لجميع الناس، وكل الناس مكالبون بما جاء فيه، وملزمون به، ولأنَّ القرآن نزل موافقاً للعرف اللغوي والبشري، فهو قابلٌ للفهم لدى الجميع - بطبيعة الحال مع مراعاة الشروط -، والكلَّ يستطيع فهمه وإدراك مراده الأصلي.

ولعل ما يقوّي النظرية أو مذهب الاتجاه الثاني كون العديد من الروايات، وخاصة تلك المرويّة عن الإمام علي عليه السلام تذهب في هذا الاتجاه، وتقوّي من عضده. ومن جملتها: كون القرآن حجة الله على خلقه^(٣٧) ، والقرآن هداية للجميع^(٣٨) ، وهو المبين للخير والشر^(٣٩) ، وهو العروة الوثقى، وشفاء لكل داء، ونجاة للمتمسّك به من الملكة.

ويقول عليه السلام في خطبة يصف فيها القرآن: «فإنه جبل الله المتين، والنور المبين، والشفاء النافع، والرأي الناقع، والعصمة للمتمسّك؛ والنجاة للمتعلّق، والردد وولوج السمع. من قال به صدق، ومن عمل به سبق»^(٤٠).

وكذلك يقول ضمن خطبة أخرى: «إنا لم نحكم الرجال، وإنما حكمنا القرآن»^(٤١).

وجاء في بعض أقواله أنَّ القرآن هو الأمر بأوامر الله، والكافح عن نواهيه، واتّخذه على خلقه حجة، وأنْ دعوته عليه السلام إلى التدبُّر في القرآن لأخذ العبر منه^(٤٢) ، والتفكر في كلامه، وتوظيف المحكمات، والعمل بحالاته وتجيُّب حرامه، والتوصُّل واللجوء إليه^(٤٣). وهي ليست دعوة إلى ما ليس ممكناً أو مستحيلاً.

ومن برّكات فهم القرآن ما بينه عليه السلام بقوله: «واعلموا أنَّ هذا القرآن هو الناصح الذي لا يغش، والهادي الذي لا يضلّ، والمحدث الذي لا يكذب، وما جالس هذا القرآن أحدٌ إلا قام عنه بزيادة أو نقصان: زيادة في هدى؛ أو نقصان من عمى. واعلموا أنه ليس على أحدٍ بعد القرآن من فاقة، ولا لأحدٍ قبل القرآن من غنى، فاستশفوه من أدواتكم، واستعينوا به على أدواتكم؛ فإنْ فيه شفاء من أكبر الداء، وهو الكفر والنفاق والغيبة والضلال، فاسألو الله به، وتوجهوا إليه بحبه، ولا تسألو به خلقه؛ فإنه ما توجّه العباد إلى الله تعالى بمثله. واستدلوه على ربّكم، واستنصروه على أنفسكم، وانهemoوا عليه آراءكم، واستغشوا فيه أهواءكم»^(٤٤).

ويقول حفيده الإمام الصادق عليه السلام: «إنَّ هذا القرآن فيه منار الهدي، ومصابيح الدجى، فليجل جال بصره، ويفتح للضياء نظره»^(٤٥).

وكذلك كان وصف الإمام الرضا عليه السلام للقرآن قائلاً: «هو جبل الله المدين،

وعروته الوثقى، وطريقته المثلث، المؤدي إلى الجنة، والمنجي من النار»^(٤٦).

وفي توضيحات أخرى عنه عليه السلام كون القرآن برهاناً، وأنه بإمكان الجميع فهم خطابه ودرك المراد منه، فهو لذلك حجة على جميع الناس^(٤٧). ورأى عليه السلام أن الاعتقاد بعدم وضوح دلالة القرآن موجب للضلاله. ومما جاء في محاسن البرقي موضحاً هذا الكلام: «فَمَنْ زَعَمَ أَنَّ كِتَابَ اللَّهِ مِبْهَمٌ فَقَدْ هَلَكَ وَأَهْلَكَ»^(٤٨).

ومضافاً إلى ذلك فإننا نجد القرآن نفسه يدعو الناس إلى الاحتكام إليه في منازعاتهم واختلافاتهم، فقد قال تعالى في محكم كتابه: «إِنْ تَنَازَعُمْ فِي شَيْءٍ فَرْدُوهُ إِلَى اللَّهِ» (النساء: ٥٩).

وفي حديث عن أمير المؤمنين عليه عليه السلام فسر فيه قوله تعالى: «الرجوع إلى الله» بـ«أنه الرجوع إلى القرآن».

ووُجِدَ الأئمَّةُ في القرآن المحك الأصيل الذي يميّز الحق عن الباطل، وأنه المعيار الصادق لمعرفة الصحيح من أقوالهم وأحاديثهم.

فهذه الخصوصية والميزة الإلهية للقرآن تمدنا بـ«ملاكِ صادقٍ» في معرفة الحق وتصفيته من الباطل، وملاكٍ في تشخيص الأحاديث الواردة فعلاً عنهم من المكذوبة والموضعية عليهم. وهو ما يحلّ معضلة التعارض في الحديث، فما وافق القرآن فهو حديثهم، وما خالف القرآن فليس منهم^(٤٩).

وكلَّ هذه الروايات والأحاديث الواردة في شأنِ القرآن ومقامه تكشف عن حقيقة محورية ومركبة القرآن، بل مرجعيته وأصالته بالنظر إلى باقي المصادر والمرجعيات في التشريع، وفي الدين بشكل عام.

و ضمن هذا المقال سيُتَضَّحُ لقارئنا لماذا تم عطف العترة على القرآن في حديث الشفلين. فعلاقتهم بالقرآن تامة من خلال محورين: أولاً: كونهم إنما يستمدون حجية فعلهم وأقوالهم من القرآن. ثانياً: إنهم يقعون في طول القرآن، مما يعني أن ما يصدر عنهم من تعاليم وإرشادات لا ينبغي لها مطلقاً أن تخالف القرآن، أو أن تخرج عن كلياته في الحلال والحرام ونحوهما.

٢. التمسك بالسنة النبوية والرجوع إليها

لقد تحدث القرآن الكريم عن النبي الأكرم ﷺ وعرفه بكونه القبلة التي يلتقي المسلمين حولها ويجتمعون عليها^(٥٠). وجعل طاعته طاعة الله، ومعصيته معصية الله^(٥١)، بل جعل الحكم في حل الاختلافات والنزاعات، وتشخيص الصحيح من السقيم، إليه^(٥٢)، فقال في كتابه العزيز: «فَإِنْ شَاءُتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ»، وقد فسر أمير المؤمنين عليًّا هذا الإرجاع بالرجوع إلى سنته الشريفة.

وانطلاقاً من قوله تعالى: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْنَةٌ حَسَنَةٌ» (الأحزاب: ٢١) يتبيَّن أنَّ النبي الأكرم ﷺ قطب القيادة، ومحور الزعامة، الذي تستمدُّ من وصيته باقي الزعامات الدينية شرعاً، ونور الهدایة الذي وجب على المسلمين الاقتداء والاهتداء به وعدم الخروج عن طاعته؛ لأن ذلك يعني خروجاً عن طاعة الله والعياذ بالله. ويلاحظ أن الجواب الحديثي ضمن مصادر الحديث عند الإمامية قد تضمنَت أبواباً تحمل عناوين: «الرد إلى الكتاب والسنة»، و«باب الأخذ بالسنة وشهاد الكتاب»، أو بعنوان: «حجية السنة بعد الفحص»، وهي الأبواب التي شملت العديد من الأحاديث في وجوب التمسك بسيرة وسنة النبي الأكرم ﷺ، وأن طاعته طاعة لله تبارك وتعالى، ومعصيته معصية لله من دون استثناء. كما تحدثت عن مكانة السنة الشريفة، وأتها مكملة ومبيبة للقرآن الكريم^(٥٣). وكذلك ظهرت قيمة السنة النبوية في خطابات وأقوال أئمة الشيعة، حيث اعتبروها الفيصل بين الحق والباطل، ولم يقف اعتبارهم للسنة القطعية في نظر التقديس، وأنها الفاصل بين الحق والباطل، والميزان في معرفة حديثهم، بل صرّحوا بأن العدول عنها يساوي الكفر والشرك^(٥٤). فمن خلال أقوال الأئمة وسلوكياتهم نسبة إلى السنة النبوية نجدهم يصرّحون غير مرّة أنها الميزان في معرفة ما صدر عنهم حقاً، وتبينه عمّا نسب إليهم عنوة. مضافاً إلى تأكيدتهم الدائم أنهم يستبطون قولهم من السنة، ولا يخرجون عنها مطلقاً^(٥٥). إضافة إلى إنكارهم وجود عدل ونظير للقرآن والسنة. فكل ما تحتاجه الأئمة في دينها له أصلٌ في القرآن والسنة^(٥٦). وكلامهم يكشف عن كون السنة هي أسلم طريق في فهم الوحي الإلهي^(٥٧). ولعل إنكارهم واستهجانهم لبعض المناهج

الفقهية التي تتبنى القياس والاستحسان ونحوهما^(٥٨)، وكذلك رفضهم للانحرافات الكلامية، تأكيد على ضرورة الاحتكام إلى السنة عند ظهور الاختلاف في الأمة^(٥٩)، بل إنّ وقوفهم في وجه البدع، وتعريفهم لهذه الظاهرة بكونها المصادف الكامل للضلال والانحراف عن طريق الحق^(٦٠)، لعمري هو السلوك الفعال في جعل السنة تتصدى أمور الدين لدى الأمة، وطريقاً دائمًا في إحياء السنة النبوية، وجعلها تتزعم الأمة وتقودها نحو الحق، وتجيئها من الباطل والهلاكة. وذلك هو سلوكهم وتعاملهم مع القرآن والسنة النبوية. فهذا الإمام الصادق عليه السلام يقول في إحدى وصاياه المكتوبة إلى أصحابه: «وقال: أيتها العصابة الحافظة لله لهم أمرهم، عليكم بآثار رسول الله ﷺ وسنته، وأثار الأئمة الـهـادـة من أهل بيـت رسول الله ﷺ من بعده وسنتـهم؛ فإنهـ من أخذـ بذلكـ فقدـ اهـتدـىـ، وـمـنـ تركـ ذلكـ وـرـغـبـ عـنـهـ ضـلـ؛ لأنـهـ هـمـ الـذـينـ أـمـرـ اللـهـ بـطـاعـتـهـ وـوـلـايـتـهـ، وـقـدـ قـالـ أـبـوـنـاـ رسولـ اللهـ ﷺ: المـداـوـةـ عـلـىـ الـعـلـمـ يـقـبـلـ الـعـلـمـ فـإـنـ قـلـ أـرـضـىـ لـهـ وـأـنـفعـ عـنـهـ فـيـ الـعـاقـبـةـ مـنـ الـاجـهـادـ فـيـ الـبـدـعـ وـأـتـابـ الـأـهـوـاءـ، أـلـاـ إـنـ أـتـابـ الـأـهـوـاءـ وـأـتـابـ الـبـدـعـ بـغـيرـ هـدـىـ مـنـ اللـهـ ضـلـالـ»^(٦١).

ومضافاً إلى ذلك فإن سيرتهم العملية كانت قائمة على محورية القرآن والسنة النبوية، ومؤسسة عليها في جميع أبعادها. وكمثال على ذلك: لما وقعت حادثة جعل أمر الخلافة وسياسة الأمة في ستة أشخاص، وكان الشرط فيها أن يعمل بسيرة الشيوخين، وجدنا الإمام علي عليه السلام يرفض كرسياً الخلافة القائم على هذا الشرط، وقال عليه السلام: إنه إنما يعمل بأمر القرآن والسنة النبوية الشريفة، كما فهمها وتعلّمها، كما أنه عليه السلام في زمان خلافته كان في احتجاجه مع المخالفين يستند إلى السنة النبوية، ويحاجّهم بها، وبالقرآن، ولا يقدم عليهم شيئاً آخر.

ـ الرجوع إلى الزعامة الدينية وإطاعة مرجعية أهل البيتـ

من خلال العديد من الأحاديث، ومن خلال استقراء للسيرة العملية لأهل البيت عليهما السلام، يتبيّن أنّهم ينظرون إلى كون القرآن والسنة النبوية المحور والقطب الذي يوجد أرضية الوحدة بين الفرقاء والمذاهب، والضابطة الرئيسية في معرفة الصحيح من

غيره. لكنَّ مجرَّد التمسُّك بالقرآن والسنَّة غير كافٍ، ولن يكون ذا جدوى، ما لم يتم الإقرار الرسمي والاعتراف المبدئي بالضابطة المعرفية، والتي تعنى التسلُّط الكايف على المعارف القراءية، والإدراك التام لروح معانى الشريعة، حتى يتم الفهم الصحيح، وبالتالي الامتثال الراشد، لمجموع تلك التعاليم. وإنَّ القدر المتسالم عليه هو أنَّ حصول هذه المعرفة والإحاطة الصحيحة بمعارف القراءية والتعاليم الدينية أمرٌ ليس في مقدور كلِّ الناس، مع العلم أنَّ النبي الأكرم صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَاٰتَهُ السَّلَامَ وَسَلَّمَ لم يبيِّن كلَّ جزئيات الدين، وكلَّ موارد الابتلاء بشكل سطحي^(٢٢)، مما يعني أنَّ فهم السيرة النبوية هو الآخر غير ميسَّر لـكلِّ الفئات والطبقات من الناس. ولعلَّ هذا ما يفسِّر ظاهرة اختلاف الفرق الكلامية والفقهية. فحتى مع ادعائهما التمسُّك بالمصدرين وفهم تعالييهما واستبانت أحکامهما حصل بينهم الاختلاف، الذي يكشف عن الاختلاف في طبيعة فهمهم لها، وعدم إحاطتهم بالإحاطة الواقعية والكامنة بتعالييهما. وهي الظاهرة التي تكشف عن أنَّ فهم القرآن والإحاطة بمعارفه، وكذلك السنَّة النبوية، غير ميسَّر للجميع. وقد أرسد القرآن إلى هذا الواقع. ففي الوقت الذي دعا إلى التفكُّر والتدبُّر والتعلُّم والتزام القوى والخلُق بأخلاق الإسلام؛ لأنَّ هذا من شأنه أن يضيق رقعة الاختلافات الفكرية والسياسية، نجده في المقابل يدعو إلى وجوب الرجوع إلى من يسمِّيهم بـ«أولي الأمر»^(٢٣)، وـ«أهل الذكر»^(٢٤)، وضرورة ملازمة «الصادقين»^(٢٥). والملفت في الأمر أنَّ العديد من أحاديث أئمَّة أهل البيت عليهم السلام في دعوتها الناس إلى ملازمتهم كانوا يستشهدون ويستتدرون إلى هذه الآيات الشريفة^(٢٦)، بل الحديث عن مرجعية أهل البيت عليهم السلام قد انطلق مع النبي الأكرم صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَاٰتَهُ السَّلَامَ وَسَلَّمَ، الذي كان يوجِّه القوم إلى مكانة أهل البيت، والمتمثلة آنذاك في الإمام علي عليه السلام، حيث بيَّن للناس أنهم القدوة الحسنة التي أشار إليها القرآن ضمن العديد من الآيات، وأنَّ وحدة الأئمَّة على المستوى النظري والعملي قائمة على التمسُّك بسيرة وحديث أهل البيت عليهم السلام. فالنبي الأكرم صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَاٰتَهُ السَّلَامَ وَسَلَّمَ وأهل البيت هما المصدق التام والكامل لأولي الأمر، ولأهل الذكر، والصادقين، القادرين دون سواهم . على حلَّ اختلاف الناس، ورفع سوء الفهم للقرآن والسنَّة النبوية الشريفة. والأمر لا يستدعي الاستشهاد بحديث «المنزلة»، وـ«باب العلم»، وـ«الغدير»، بل

يُكفي الرجوع إلى حديثي: «السفينة»؛ و«الثقلين»، لاستجلاء مكانة الأئمة من أهل البيت العلمية والسياسية والاجتماعية، واستبيان مرجعيتهم الدينية، وضرورة الاستفادة من علومهم ومعارفهم.

فطبق حديث «السفينة»، والذي عرف أهل البيت عليهما السلام بكونهم مثل سفينة النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه، فإنَّ هلاك الناس ونجاحاتهم كما كان متوقًّا على ركوب سفينة نوح صلوات الله عليه وآله وسلامه فكذلك أهل البيت عليهما السلام، مَنْ سَلَكَ دربَهُمْ ونَهَلَ مِنْ عِلْمِهِمْ وَتَهَذَّبَ بِأَخْلَاقِهِمْ كَانَ مِنَ النَّاجِينَ، وَمَنْ صَدَّ نَفْسَهُ عَنْهُمْ وَصَدَّ أَذْانَهُ عَنْ سَمَاعِ عِلْمِهِمْ وَمَعْرِفَهُمْ أَحْاطَهُ الْمَلَكَةُ، وَكَانَ حَظُّهُ الدُّرُكُ الْأَسْفَلُ مِنَ النَّارِ وَبِئْسَ الْقَرَارُ^(٧٦). كما شَبَّهَ أَهْلُ الْبَيْتِ عليهما السلام في بعض الأحاديث بنجوم السماء، ومحل أمن الناس، التي إذا غاب منها نجم طلع الآخر، فاستثار به الناس في ضلائمهم، واستعلموا به مسيرهم^(٧٧)، والناس بهم يهتدون، كما بالنجم هم يهتدون.

وكذلك حديث «الثقلين»، وهو الذي اتفق على صحة متنه الفريقيين، ورووه بأسانيد متعددة، بلغ الرواية فيه من الصحابة ٤٢ صحابياً، و٢٠٠ راوٍ من الكبار والتابعين والعلماء الأجلاء عند السنة والشيعة^(٧٩)، وإذا لم يبلغ التواتر فإنه بلغ الاستفاضة، هذا الحديث يكشف بما لا يقى معه تردد أو شك كون أهل البيت عليهما السلام كهف الأمان ومنبع الوحدة، في كنفهم يؤمن الاختلاف، ويغلق الباب أمام كل نوع من الضلالات الفكرية والسياسية، بل هم المحور في الفهم الصحيح للتعاليم والتشريعات الدينية بعد النبي الأكرم عليهما السلام. والأمر بالتمسك بالقرآن وبالعترة النبوية إلى يوم القيمة، فهما لن يفترقا حتى يردا حوض الكوثر^(٧٠). وما دام القرآن مصوناً محفوظاً من التحرير والتغيير وبالالتزام بأئمة أهل البيت نكون مصونين عن كل أنواع التحرير والانحراف.

إنَّ المُتَّفَقَ عَلَيْهِ بَيْنَ الْفَرِيقَيْنِ فِي مَا يَخْصُّ حَدِيثَ «الثقلين» أَنَّ أَئِمَّةَ أَهْلِ الْبَيْتِ لَهُمُ الْإِمَامَةُ فِي الْفَقْهِ وَفِي الْعِلْمِ^(٧١). وَيُبَرِّئُ أَئِمَّةُ أَهْلِ الْبَيْتِ التَّسَاوِيَ بَيْنَ تَرْكِ الْقُرْآنِ وَالسُّنْنَةِ وَالْكُفْرِ. وَكَذَا يَرَوْنَ أَنَّ التَّكُرَ لِمَرْجِعِيهِمْ وَتَرْكَ الْاِقْدَاءِ بِهِمْ وَبِأَوْامِرِهِمْ هُوَ السَّبَبُ الْأَوَّلُ وَالْأَهْمَّ فِي بَرُوزِ وَنَشُوءِ الْاِخْتِلَافِ فِي الْأَمَّةِ. فَطَرِيقُهُمْ وَنَهْجُهُمْ هُوَ الَّذِي تَحَدَّثُ عَنْهُ

القرآن بـ «حبل الله». والقرآن أمر بإعلان الحرب على كلّ من تخلّف وترك هذا الحبل وأعلن الخروج عنه^(٧٢). وتتحدّث عدّة روایات عن اختصاص أهل البيت بفهم المعرف القرآنية، وتمكنّهم منها بشكل لا يساوره الخطأ مطلقاً، وإحاطتهم الكاملة بالشريعة الإسلامية وتعاليمها^(٧٣). ولم يكن هذا غريباً عنهم، خصوصاً إذا اطّلعنا على الأحاديث التي يبيّنون فيها كونهم ورثوا هذه العلوم والمعرف عن جدهم رسول الله ﷺ. فهم يصرّحون بأنّ حديثهم هو نفسه حديث رسول الله ﷺ، وأنّهم لم يحدّثوا في الأمر شيئاً: «حديثي حديث أبي، وحديث أبي حديث جدي، وحديث جدي حديث رسول الله»^(٧٤). فكلّ ما عند رسول الله وصل إليهم، قلباً عن قلب، ويداً بيد، سوى النبوة والوحي، فهما من اختصاص رسول الله، دون العترة من أهل بيته^(٧٥). كما أن دورهم في الجانب السياسي يمكن إدراجه تحت عنوان «ساسة العباد». وعموماً فإن القدر المتيقن منه في ما يخص خطاباتهم وأحاديثهم أنها تتمحور حول كونهم المرجع الديني «المفترض الطاعة»، والتي يرجع إليها فيأخذ تعاليم الدين وتعاليم الشرع المقدّس. وهذا القول لا يقوم على مقارنة في الأحاديث الصادرة في شأن الإمامة، بل إن عدم انشغالهم بمقام الخلافة وعدم تحيزهم لطرف في المعادلة السياسية يبيّن أنّ همّهم الأكبر كان إجراء تعاليم الدين وإرشاد العباد، وكونهم «مفترض الطاعة». ويلاحظ ذلك منذ القرن الأول، وبالخصوص زمن الإمامين الصادقين عليةمايله ، حيث مع مرور الزمان سمعت كلّ فرقه ومذهب، بما في ذلك بعض الفرق التي تشعيّت عن مدرسة الأئمة عليةمايله ، إلى إيجاد ما يصطلاح عليه بالزعامة الدينية الخاصة بكلّ واحد منها، وقد كان أئمة أهل البيت عليةمايله يعملون على دعوة تلك الزعامات إلى التلمذة على يديها، والأخذ من مشربها العلمي؛ من أجل توضيح مراد النبي الأكرم ﷺ، وكذلك تفسير بعض الآيات، وتطبيق البعض الآخر على مفاهيم بعينها^(٧٦). ولا بدّ من الاعتراف بأنّ كلامهم وتعاليمهم لم تكن في مأمن من تدخلات الكذاّبين، ووضع المغرضين ومن هم على شاكلتهم، حيث كانت الفتنة المعارضه لمبدأ الوحدة بين كلّ مكوّنات الأمة تشكّل اليد الثانية في هذا العمل. لكنّ مع كلّ ذلك فمن مجموع الروایات التي تعرّف بأهل البيت عليةمايله ، وتتحدّث عن سلوكيّهم وفكّرهم، يتبيّن لماذا كان التأكيد على التمسّك

بمراجعية أهل البيت^{عليهم السلام}; فهم المعدن الأصيل للعلوم والمعارف الدينية التي ورثوها عن رسول الله^{صلوات الله عليه وسلم}, ولأنهم من جهة أخرى المطهرين المعصومين عن الزلل والخطأ؛ ولكونهم من جهة أخرى المصدق الأكمل والأتم بعد رسول الله^{صلوات الله عليه وسلم} لـ «أولي الأمر»، و«أهل الذكر»، و«الراسخون في العلم»، و«الصادقون»، و«أهل البيت»، والعترة التي أوصى رسول الله بالحفظ عليها والتثبت بها^(٧). وفي الحقيقة فكلامهم هو وضع وتفيذ وتطبيق لتعاليم رسول الله وتعاليم القرآن.

والحديث عن أئمة أهل البيت^{عليهم السلام} باعتبارهم المصدق الأتم والأكمل للمرجعية الدينية حقيقة تتلقى شرعيتها من القرآن أولاً، ومن السنة النبوية ثانياً. كما أن شواهد متعددة من طرف علماء السنة البارزين يجعل أئمة أهل البيت؛ بلحاظ مرجعياتهم ومكانتهم الدينية، في طول القرآن والسنة النبوية الشريفة.

نعم، قد يكون القدر المتفق عليه بين أهل السنة والشيعة الإمامية أن مرجعية أهل البيت تكمن في المسائل الدينية والعلمية، لكن لا غبار على كون الاستناد والرجوع إليهم في الأمور السياسية والاجتماعية كفيلاً بنزع فتيل الاختلاف وإطفاء نار الفرق والتمزق بين الفرقاء أبناء الأمة الواحدة؛ وذلك لكون العديد من الأمور التي تؤدي إلى إيجاد هكذا اختلاف إنما مردها إلى الفهم السيئ أو غير التام للأحكام والتعاليم الدينية، ولو ردوه إلى أهل البيت لكان فيه خلاصهم. والتاريخ السياسي والفكري للعترة الطاهرة^{عليها السلام} أثبت أن تبيينهم وفهمهم للحقائق القرآنية وما يأتي في طولها كان هو الأصح، وهو الذي يؤدي في الواقع إلى النجاية. وكل من علماء أهل السنة وزعماء مذاهبها قد فهموا وأدرکوا هذه الحقيقة، فجلس العديد منهم في حلقات درسهم، يشربون من معينهم الصافي. بل لقد شهد بصفاء معدن أئمة أهل البيت أعداؤهم وجمع من المخالفين لهم. ورغم كون الأمة لم تضع أئمة أهل البيت في المكان المناسب بهم، ولم يحصل لها التوفيق في الاستفادة منهم كما يجب وكما ينبغي أن يكون، إلا أن تأثيرهم في الجملة في الموروث الفكري والمعنوي الإسلامي ظل حاضراً. ولا أحد يستطيع إنكار الاستفادة منه بشكل مباشر أو غير مباشر. ومضافاً إلى ذلك إذا تم رفض مرجعياتهم الدينية والسياسية والاجتماعية فإن مجرد الإبقاء في تفسير

الآيات والأحاديث الصادرة فيهم على كونها إنما تقتصر على محبتهم ومحاباتهم ^(٧٨) كفيلٌ بلاعب دورٍ بارزٍ في توحيد الأمة، ولمّ شتاتها.

إنَّ التحقيق والبحث في موضوع دور الأئمَّة في تبيين الموروث الديني والتعاليم القرآنية والسنَّة النبوية، والدفاع عنها في عرصات الكلام، والحقوق، والأخلاق والعرفان، وسعيهم في تربية مجموعات من الشخصيات العلمائية والدينية ذات العيار الثقيل، موضوع يحتاج إلى بحث مستقلٍ، وهو أمرٌ لا يتسع له مقالنا هذا. إلا أنَّ هذا لا يمنع من الإشارة إلى كون هذا الموروث قد جاء ضمن قولب خاصة في الأحاديث الكلامية، والعرفان، وضمن التفسير، والأخلاق، والمحاججات والمناظرات التي كانت تعقد، سواء طلب من الأئمَّة أنفسهم أو من خلال تلك التي كان يدعو إليها السلاطين. وبالطبع فإنَّ ما وصلنا من أحاديث مستقلة في الكلام، والعرفان، والفقه السياسي والعبادي، وما يختص بالتشيُّع الإمامي، لم يكن إلا حصيلة ما بذله الأئمَّة أنفسهم، وتلامذتهم المخلصون، من جهدٍ في الحفاظ على هذا الإرث المعرفي، وإصاله إلى جيلاً بعد جيل.

ونحن في ختام هذا المقال سنحاول درج فهرسة لأهم خطواتهم في هذا الميدان:

١. نشر الأحاديث والسنَّة النبوية، والتفسير الصحيح للقرآن، والكشف عن المعايير والضوابط الضرورية في هذا الفهم.
٢. محاربة الإسرائييليات، والخرافات، والبدع الدينية، ووضع الحديث.
٣. تبيين وتعزيز التعاليم الروحية والعرفانية الإسلامية، وتربيـة فئة خاصة من الصحابة ومن الأتباع ذوي السلوك الشيعي الصحيح.
٤. تبيين نظام فقهيٍّ وحقوقيٍّ، مع تبيين المصادر الأصيلة للشريعة الإسلامية السمحاء.
٥. الوقوف في وجه البدع والانحرافات الكلامية، نظير: الغلو والغلاة، والتجسيم والتشبيه، والجبرية، إلى جانب محاربة فكر الخارج، وبذلة الإرجاء.

الهوامش

- (١) أصول الكافي :٢ :٤٤، كتاب الإيمان والكفر.
- (٢) سورة النساء :٩٧ - ٩٩؛ سورة التوبة :١٠٦.
- (٣) أصول الكافي :٢ :٤٠٥.
- (٤) المصدر نفسه.
- (٥) معاني الأخبار :٢٠٢؛ تفسير العياشي :١ :٢٦٨ - ٢٧٠.
- (٦) أصول الكافي، ج ٢، كتاب الإيمان والكفر، باب أصناف الناس؛ بحار الأنوار :١٥٧ - ١٧٢.
- (٧) نهج البلاغة؛ أصول الكافي :٢ :٤٠٦، ح ١١.
- (٨) نهج البلاغة، الخطبة ١٨٩.
- (٩) أصول الكافي :٢ :٤٠٦.
- (١٠) الميزان :٥ - ٨٠.
- (١١) أصول الكافي :٢ :٤٢؛ وسائل الشيعة :١١ :٤٢٩؛ جامع أحاديث الشيعة :١٨ :١١٢ - ٣١٢.
- (١٢) أصول الكافي :٢ :٤٥.
- (١٣) أصول الكافي :٢ :٤٢؛ وسائل الشيعة :١١ :٤٢٧.
- (١٤) بحار الأنوار :٦٦ :١٧٤. وهناك العديد من الموارد يرجع إلى: جامع أحاديث الشيعة :٢١ :٢١٥ - ٣٢١.
- (١٥) تفسير القمي :٢ :٢٩٤.
- (١٦) تفسير العياشي :١ :١٠ - ١٢؛ تفسير بيان السعادة :١ :١٢ - ١٣؛ تفسير المحيط الأعظم :١ :٢٠٣.
- (١٧) تفسير الصافي، المقدمة.
- (١٨) نهج البلاغة، الخطبة ١٨.
- (١٩) بحار الأنوار :٢ :١٩٠.
- (٢٠) رجال الكشي، ح ٤٠؛ بحار الأنوار :٢٢ :٢٤٣.
- (٢١) رجال الكشي، ح ٢٥، ٢٦، ٢٣، ٤٨.
- (٢٢) رجال الكشي، ح ٤٧.
- (٢٣) رجال الكشي، ح ٢٣.
- (٢٤) رجال الكشي، ح ٢٢، ١٤، ١٥.
- (٢٥) معجم رجال الحديث :٨ :١٨٦ - ١٩٧.
- (٢٦) معجم البيان :٢ :٥٣٦ - ٥٣٧، ٨٠٥.
- (٢٧) كنز العمال :٢ :٢٩٠، ح ٤٠٢٩.
- (٢٨) نهج البلاغة، الخطبة ١٢٧.
- (٢٩) لمزيد من الاطلاع: أصول الكافي، ج ١، باب الرد إلى الكتاب والسنة، وأنه ليس شيء من الحلال

- والحرام وجميع ما يحتاج الناس إليه إلا وقد جاء فيه كتاب أو سنة).
 (٢٠) المصدر السابق: ١، ٥٩، ح.
 (٢١) المصدر نفسه، ح. ٢. وبناء على بعض الرويات الأخرى فإنّ النبيّ الأكرم ﷺ قد شخّص للناس وعرفُهم على المعلمين والمفسّرين المحيطين بمجموع تعاليم القرآن.
 (٢٢) لمزيد من الاطلاع راجع: جامع أحاديث الشيعة: ١، ١٨٨، ١٩٩.
 (٢٣) أصول الكافي: ٦٠.
 (٢٤) بحار الأنوار: ٩٢، ٢٧.
 (٢٥) المصدر السابق: ٢، ٤٢.
 (٢٦) نهج البلاغة، الخطبة ١٨٢.
 (٢٧) المصدر السابق، الخطبة ١٨٦.
 (٢٨) المصدر السابق، الخطبة ١٦٧.
 (٢٩) المصدر السابق، الخطبة ١٥٦.
 (٣٠) المصدر السابق، الخطبة ١٨٨.
 (٤١) المصدر السابق، الخطبة ١٢٥.
 (٤٢) غرر الحكم ودرر الكلم، الحكمة ١٩٨٥.
 (٤٣) المصدر السابق، الحكمة ١٩٨٦.
 (٤٤) نهج البلاغة، الخطبة ١٧٦.
 (٤٥) أصول الكافي: ٢، ٦٠، ح. ٥٦.
 (٤٦) بحار الأنوار: ٩٢، ١٤.
 (٤٧) المصدر نفسه.
 (٤٨) انظر: وسائل الشيعة، الأبواب ٥، ٦، ٩ من أبواب صفات القاضي.
 (٤٩) الميزان في تفسير القرآن: ٢، ٨٢.
 (٥٠) آل عمران: ١٥٩.
 (٥١) كمثال: المائدة: ٢١؛ الأنفال: ١، ٢٠، ٤٦، ٢٤؛ النجم: ٥، ٦؛ الجن: ٢٢.
 (٥٢) النساء: ٨٢، ٥٩؛ الأنفال: ٤٦؛ الحشر: ٧.
 (٥٣) للاطلاع أكثر راجع: أصول الكافي: ١، ٥٩ وما بعدها؛ دعائم الإسلام: ٢، ٥٢٥.
 (٥٤) أصول الكافي: ١، ٧٠؛ وسائل الشيعة: ٢٧، ١٢٩.
 (٥٥) مستدرك الوسائل: ١٧، ٢٥٨.
 (٥٦) جامع أحاديث الشيعة: ١، ٢٠٤ - ٢٠٥.
 (٥٧) وسائل الشيعة: ٢٧، ١٢٩.
 (٥٨) جامع أحاديث الشيعة: ١، ٣٦٨.
 (٥٩) المصدر السابق: ٢٠١ - ٢٠٠.
 (٦٠) أصول الكافي: ١، ٧١.

- (٦١) المصدر السابق :٨ .٢ .
- (٦٢) الشيخ مطهرى، الإمامة والزعامة: ٥٢ .٥٤ .
- (٦٣) النساء: ٥٩ .٨٣ .
- (٦٤) النحل: ٤٢ .
- (٦٥) التوبه: ١١٩ .
- (٦٦) كمثال: ما جاء في خصوص الآيات في تفسير الصافى ونور الثقلين.
- (٦٧) الصواعق المحرقة: ١٨٤ .
- (٦٨) جامع أحاديث الشيعة: ١: ٣٤ .٣٥ .٣٦: بنایع المودة: ٩٤ .
- (٦٩) جامع أحاديث الشيعة: ١: ٣٦ .١١٢ .١١٢: الصواعق المحرقة: ٢٣٠: المستدرک: ٣ .٣٥٩ .
- (٧٠) الصواعق المحرقة: ٢٣٠: المستدرک: ٢ .٣٥٩ .
- (٧١) الإمام الصادق عليه السلام: ١٩٩ .
- (٧٢) كمثال: وسائل الشيعة: ١٨: ٤٥ .٤٥ .٢٤ .
- (٧٣) جامع أحاديث الشيعة: ٢٢٠ .٢٢١ .٢٦٨ .٢٦٨ .٥٣ .
- (٧٤) جامع أحاديث الشيعة: ١: ٢٢ .٤٢ .٤٢ .
- (٧٥) أصول الكافي: ١: ٢٦٨ .٢٧٠ .
- (٧٦) انظر: جامع أحاديث الشيعة، ج١، روایات الباب ١ إلى الباب ٨.
- (٧٧) للاطلاع أكثر راجع: محمد محمدي الريشهري، أهل البيت في القرآن والحديث، الفصل الثالث إلى السادس.
- (٧٨) الشورى: ٢٢: الأحزاب: ٢٣: الإسراء: ٢٦ .

وقفاتٌ نقديةٌ مع قضايا فلسفية وعرفانية

مداخلة مع العلامة السبحاني

(*) السيد محسن طيب نيا

ترجمة: الشيخ كاظم خلف العزاوي

تحية طيبة أرفعها إلى الأستاذ الفاضل، أسأل الله أن يزيد من نجاحاتكم، وأن يمنَّ عليكم بالصحة والعافية.

قرأتُ قبل مدةً رسالتكم النقدية التي نشرتموها في فصلية (نور الصادق ع). وقد أثارت قراءتها في نفسي لواجع ضللت تمور في ذهني لأكثر من سنة. من هنا وجدت الفرصة سانحة لأبْثِ لكم بهذه الشجون عبر هذه الفصلية ذاتها.

في شتاء العام الماضي حصلت على شرف زيارة السيدة فاطمة المعصومة في قم المقدسة، واغتنمت حينها فرصة سنت لي بعد أداء صلاة العصر في المسجد الأعظم، فاجتمعت بكم، وسألتكم: ما هو رأيكم في مسألة وحدة الوجود؟ وما هو مقدار تطابقها وانسجامها مع العقائد الإسلامية؟ فأجبتموني مباشرةً، وبنبرة تحمل في طياتها شيئاً من الحدة: إنَّ لوحدة الوجود ظاهراً وباطناً، ولا ينبغي تخطئه بعض العلماء الكبار بسبب ذهابه إلى مثل هذا القول.

وقد بدا لي جوابكم من القسوة بحيث لم أستطعمواصلة الحديث معكم، وحسبتُ ما تبقى من الأسئلة في صدرى، وعدت إلى شيراز ضائق الصدر. وفي أثناء الطريق عقدت العزم على كتابة رسالة عتابية بمجرد أن يستقر بي المقام في مدینتي.

(*) باحث في علم الكلام الإسلامي.

ولكنتني استدركَتْ بعدها وقلتُ لنفسي: ربما كان سماحة الأستاذ يعلم شيئاً لا أعلمه، ولم يرَ من الصلاح أن يُطلعني عليه. وعلى أي حال فقد ظلَّ الْكَمَد ملازمًا لي لفترة من الزمن.

و قبل بضعة أيام أغارني بعض الأصدقاء عدداً من فصلية (نور الصادق عليه السلام)، فقرأتُ فيها رسالةً لسماحتكم تحمل الكثير من الانقاد للمقالات المنشورة في هذه الفصلية، والتي تتقى الفلسفة والعرفان. ولذلك عقدتُ العزم على تكرار سؤالي لكم عبر هذه المجلة، مضمّناً ذلك نقدي لبعض الفقرات التي قرأتها في رسالتكم الآنفة، وذلك على النحو التالي:

هل لوحدة الوجود باطن؟

وإذا كان كذلك فأرجو أن تشرحوا باطن العبارة التالية؛ كي تتضح الحقيقة لنا: يقول ابن عربي: «فما وصفناه بوصف إلا كنا ذلك الوصف؛ فوجودنا وجوده، ونحن مفتقرون إليه من حيث وجودنا، وهو مفتقر إلينا من حيث ظهوره لنفسه». وقال أيضاً: «وليس وجود إلا وجود الحق، بصور أحوال ما عليه الممكنات في نفسها وأعينها»^(١).

وقال أيضاً: «والإخبار الصحيح أنه عين الأشياء، والأشياء محدودة وإن اختلفت حدودها، فهو محدود بحد كل محدود، فما يحد شيء إلا وهو حد للحق، فهو الساري في مسمى المخلوقات والمبدعات، ولو لم يكن الأمر كذلك ما صحَّ الوجود، فهو عين الوجود، وهو على كل شيء حفيظ بذاته»^(٢).

إنَّ هذه الآراء التي قيلت بلحاظ وحدة الوجود والموجود، وترى الخالق عين الخلق، وترى الخلق عين الخالق، وأنهما مفترقان إلى بعضهما. وفي هذه الرؤية تكون ذات الأشياء هي ذات الله، أي إنَّ الله هو الذي يتجلّى على صور الأشياء. وحيث إنَّ شرَّاح آراء ابن عربي لم يقدموا غير الشرح والتفسير الظاهري لهذه الكلمات فإنَّ كان لديكم تبريرٌ باطنيٌّ لهذا النوع من العقائد الفاسدة والباطلة فإنَّا نتوسل إليكم لبيانها رجاءً.

إنَّ داود القيصري، وهو أحد أكبر شرَّاح عقائد ابن عربي، يقول في بيان

كلماته: «هو المسمى بالمحدثات بحسب ترثّاته في منازل الأكوان»^(٣). وقال أيضاً في هذا الكتاب، في شرح كلام ابن عربي: «إذا شهدنا شهداً نفوسنا؛ لأنّ ذواتنا عين ذاته، لا مغایرة بينهما إلّا بالتعين والإطلاق. وإذا شهدنا . أي الحق. شهد نفسه، أي ذاته التي تعينت وظهرت في صورتنا»^(٤). وقال أيضاً: «إنّ هوية الحق هي التي تعينت وظهرت بصورة العيسوية، كما ظهرت بصورة العالم كله»^(٥).

وقال في شرح كلمات ابن عربي: «إنّ لكلّ شيء . جماداً كان أو حيواناً . علماً ونطقاً وإرادة وغيرها مما يلزم الذات الإلهية؛ لأنّها هي الظاهرة بصورة الحمار والحيوان»^(٦).

نرجو منكم أن تبيّنوا لنا ما إذا كان عندكم تبريرٌ لهذه الكلمات الظاهرة في العقائد الفاسدة والباطلة.

وقد ذهب ابن عربي من خلال قوله بعقيدة وحدة الوجود والموجود إلى استعراض الفصّ الهاروني في كتاب فصوص الحكم، وقال: إنّ السبب الذي دفع النبي موسى عليه السلام إلى معاقبة أخيه هارون . عندما عاد إلى قومه ورأى أنّ أكثرهم قد مال إلى عبادة العجل . هو منعه لبني إسرائيل من عبادة العجل، ثمّ قال: «فإنّ العارف من يرى الحق في كلّ شيء، بل يراه عين كلّ شيء».

وقال سماحة الشيخ حسن زاده الآمني، وهو من أنصار وشرح آراء ابن عربي، في تأييد كلام ابن عربي: «إنّ مراد الشيخ من إثارة هذا النوع من المسائل في كتاب فصوص الحكم، والفتוחات الملكية، وغيرهما من زبُره ورسائله، هو بيان أسرار الولاية والباطن لمنْ هو من أهل السرّ»^(٧).

نتمنى عليكم أن تشرحوا لنا أسرار عبادة العجول والأوثان إذا كنتم تعرفونها. وقد قال الشيخ محمود الشبستري بيّناً من الشعر في عظمة عبادة الأوثان، وحاصل معناه: «لو كنتَ أيّها المسلم تعرف معنى الوثن لأيقنتَ أنّ جوهر الدين في عبادة الصنم».

وقال الشيخ محمد اللاهيجي، وهو من أشهر شرّاح كتاب (گلشن راز) في

تفسير كلام اللاهيجي: «حيث ظهر الله في صورة الوثن فإن عبادة الوثن هي عبادة الله»^(٨).

وقال محمد بهاء الدين البيطار الصوفي، في كتابه المسمى بـ(النفحات القدسية): وما الكلب والخنزير إلا إلها، وما الله إلا راهب في كنيسة. وأماماً الملا السلطان محمد الجنابذى، في تفسير (بيان السعادة). الذي يصفه سماحة الشيخ حسن زاده الآملي بأنه أفضل ما كتب في التفسير العرفاني..، فقد ذهب إلى استخدام ما هو أشدّ وقاحةً من تعبير ابن عربي، إذ يقول: «لما كان أجزاء العالم مظاهر لله الأحد القهار، بحسب أسمائه اللطافية والقهريّة، كانت عبادة الإنسان لأي معبود كان عبادة لله اختياراً. فالإنسان في عبادته اختياراً للشيطان والجن وللعناصر، وعابدو الماء والهواء والأرض، وعابدو الأحجار والأشجار والنباتات، والكواكب والملائكة والذكر والفرج، كبعض المندى القائلين بعبادة ذكر الإنسان وفرجه، وفرج امرأته، كلهم عابدون لله، من حيث لا يشعرون»^(٩).

وقد ذهب ابن عربي في الفصل المحمدي من كتاب فصوص الحكم . بالنظر إلى القول بعقيدة وحدة الوجود . إلى الادعاء بأن المرأة من أكمل تجليات ظهور الله؛ فإذا شاهد الرجل الحق في المرأة كان شهوداً في منفعل، وإذا شاهده في نفسه . من حيث ظهور المرأة عنه . شاهده في فاعل، وإذا شاهده في نفسه من غير استحضار صورة ما تكون عنه كان شهوده في منفعل عن الحق بلا واسطة، فشهوده للحق في المرأة أتم وأكمل؛ لأنَّه يشاهد الحق من حيث هو فاعل منفعل، ومن نفسه من حيث هو منفعل خاصَّة. فلهذا أحَبَّ اللَّهَ النِّسَاءَ؛ لِكُمالِ شهودِ الحقِّ فِيهنَّ. فشهادُ الحقِّ في النساء أعظم الشهود وأكمله، وأعظم الوصلة النكاح.

وقال سماحة الشيخ حسن زاده الآملي، في تأييد هذه العبارة: «لقد كان الشيخ في بحث العشق والمحبة أكثر اتزاناً وشرفاً من الآخوند (صدر المتألهين) في بحث الأسفار»^(١٠).

ثم أضاف في الصفحة التالية عبارةً في تأييد كلام ابن عربي، قال فيها: إنَّ الشيخ في هذا الكلام كسائر المسائل الأخرى في هذا الكتاب ينطلق من وحدة

الشخصية للوجود المنظور في المظاهر والمرايا.

ومن هنا يذهب سماحة الشيخ حسن زاده الآملي إلى القول: إنَّ جميع العبادات هي عبادة لِلْحَقِّ تَعَالَى^(١).

وقال في موضع آخر من شرح كلام ابن عربي: إنَّ العارفُ الْكَامِلُ هو الذي يرى كُلَّ معبودٍ . سواءً أكان م مشروعًا أم غير مشروعٍ . مظهراً لِلْحَقِّ؛ إذ الحَقُّ يُعبدُ من خلال ذلك المظاهر . من هنا أطلقوا على المعبودِ اسم الإله ، مع أنَّ له اسمًا خاصًا به من قبيل: الحجر أو الشجر أو الحيوان أو الإنسان أو الكوكب أو الملك أو الفلك . وإنَّ الحقيقة المطلقة تسمى بأسماء هذه الشخصوص باعتبار تعيناتها^(٢).

وقال في كتابه (إلهي نامه): حتى الآن كنت أقول: «لا تأخذني سنة ولا نوم»، ومنذ الآن فصاعداً سأقول: «لا تأخذني سنة ولا نوم».

أسأل الأستاذ الفاضل والمتحترم أن يشرح لنا ما هو الباطن في هذه الكلمات؟ ويقول سماحة جلال الدين الأشتياني، منطلاقاً من الاعتقاد بوحدة الوجود: حتى الذات (يعني الذات الإلهية) في كُلَّ مظهر تجلَّتْ كانت معبوداً بِحَقٍّ، وكانت تستحق العبودية^(٣).

وقال سماحة الشيخ الصمدي الآملي، على أساس القول بوحدة الوجود: إنَّ وجود الحق تَعَالَى كَامِنٌ في صلب وجود الجمادات والنباتات والحيوانات والبشر، بمعنى أنه ليس هناك وجودان، وإنما هنالك وجود واحد يتجلى في قوالب مختلفة ومتنوعة، لا أنَّ الوجود في الأرض غير الوجود في السماء، وأنَّ وجود السماء غير وجود الحق تَعَالَى^(٤).

وقال أيضاً: إنَّ للإنسان قابلية الوصول حتى إلى مرتبة الذات، وحيث إنَّه يدرك استحالة إنتزاع الذات إلى الأسفل، ويجعل الذات نفسه، فإنَّه يعمد إلى الارتقاء بنفسه ليكون هو الذات^(٥).

نرجو إذا كان لديكم تأويلاً لباطن هذا الكلام، الذي لا يحكى ظاهره إلا عن باطلٍ لا يقبل التأويل، أن تتفضلوا علينا ببيانه.

ويقول المولوي في ديوان شمس التبرizi، بلحظات القول بعقيدة وحدة الوجود، ما مضمونه: لقد ضاء العالم بوجودي، وتصور بصوري. فأنا العالم، وأنا الفاضل، وأنا

قاضي القضاة، وأنا الجحيم والنيران، وأنا الجنة وحور العين، وأنا مالك الدنيا، وأنا العلقم، وأنا البسم.

وقال الشيخ محمود الشبستري في (كلشن راز) ما معناه: ليس في وجود الحق شائبة، وليس في وجوده أنا ونحن وأنت، فأنا ونحن وأنت وهو كله شيء واحد، ولا يمكن التمييز بين الواحد نفسه.

وقال منصور الحلاج في كتاب (الطواسين): سبحان من أظهر ناسوته، سرّ سنا لاهوته الثاقب، ثم بدأ في خلقه ظاهراً، في صورة الآكل والشارب.

وقال العطار في كتاب (جوهر الذات) ما مضمونه: أنا على يقين من أنّ محمداً هو الله، حيث رأى ذات جميع الأصفياء، فكان هو الله، وكان الله هو من دون رب، ولم يكشف شيئاً من سره أبداً.

قال ابن عربي في الفصل العيسوي: «لأنّ قولهم: **«إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ»** (المائدة: ١٧) صادق؛ من حيث إنّ هوية الحق هي التي تعينت وظهرت بالصورة العيساوية، كما ظهرت بصورة العالم كله. لكنّ تمام الكلام ومجموعه غير صحيح؛ لأنّه يفيد حصر الحق في صورة عيسى، وهو باطل؛ لأنّ العالم كله، غياباً وشهادة، صورته، لا عيسى فقط».

كما قال في الفصل الهدوي في بيان معنى قوله تعالى: **«وَئَخْنُ أَقْرَبًا إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ»** (ق: ١٦): «فلا أقرب من أن تكون هويته عنأعضاء العبد وقواه».

إنّ جميع هذه العبارات، وعشرات العبارات الأخرى، التي فاء بها العرفاء والمتصوفة إنما تأتي في سياق الاعتقاد بوحدة الوجود. فإذا كنتم تشاهدون في هذا النوع من الكلمات باطنًا لا يتراضى مع التعاليم الإسلامية فنرجو منكم شرح ذلك الباطن لنا؛ حتى نخرج من حيرتنا.

إنّ الذي تدلّ عليه محكمات الآيات والروايات، وكذلك البراهين العقلية القطعية، هو أنّ الله غير مخلوقاته، وإنّ النسبة بينه وبين الأشياء هي نسبة التبادل. إلا أنّ العرفاء والمتصوفة يتحددون على الدوام عن وحدة الذات.

لقد قلّم في رسالتكم الانتقادية التي بعثتم بها إلى مجلة (نور الصادق الثانية) : «إنّ

خطب أمير المؤمنين عليه السلام وكلمات الإمام الباقي والصادق (عما) مفعمة بالحكم والبراهين، مع فارق أن الإمام إنما يأخذ هذه المضامين العالية من معين الولي الصاليف، أما حكماء الإسلام فقد توصلوا إليها في ضوء التدبر والتحقيق». كما قال الفارابي في كتاب «فصول الحكم»، وبعض الفلاسفة الآخرين: لقد عمد الفلاسفة إلى صياغة هذه الكلمات بغية تبرير عقائدهم. فهل هذه هي حقيقة الأمر؟

إذا كان كذلك وجب القول بأن منزلة الفلسفه أرفع من منزلة الأنبياء والأئمة؛ وذلك لأن الأنبياء يحيطون بالوحي من خلال المعارف الإلهية، في حين أن الفيلسوف يتوصل إلى ذلك من خلال عقله وجهوده الشخصية. وفي ما يلي نستعرض جانباً من كلمات صدر المتألهين، الذي يقول عنه سماحة الشيخ جوادى الآملى: يحق للهلا صدراً بعد إبداعه للحكمة المتعالية أن يقول: «اليوم أكملت لكم عقولكم وأتممت عليكم نعمتي».

فقد قال في الأسفار: «كذلك هداني ربى بالبرهان النير العرشي إلى صراطٍ مستقيم، من كون الموجود والوجود منحصراً في حقيقة واحدة. وليس في دار الوجود غيره ديار، وكل ما يُتراءى في عالم الموجود أنه غير الواجب المعبد إنما هو من ظهور ذاته، وتجليات صفاته، التي هي في الحقيقة عين ذاته. فكل ما تدركه فهو وجود الحق في أعيان الممكنات»^(١٦).

وقال في موضع آخر: «اعلم أن واجب الوجود بسيط الحقيقة غاية البساطة. وكل بسيط الحقيقة كذلك فهو كل الأشياء. فواجب الوجود كل الأشياء، لا يخرج عنه شيءٌ من الأشياء»^(١٧).

وقال في موضع آخر: «إن واجب الوجود تمام الأشياء وكل الموجودات»^(١٨). إن جوهر كلام صدر المتألهين هو أن ذات الأشياء بنفسها ذات الله، ولا تخرج عنها. بيد أن هذا الكلام، الذي هو تكرار لكلام القائلين بوحدة الوجود، مغایرٌ ومخالف للقرآن الكريم، وتعاليم الأنبياء والأئمة الموصومين، تمام المغایرة؛ فإن الله سبحانه وتعالى يقول: «لَيْسَ كَمِثْلَه شَيْءٌ» (الشورى: ١٢).

وإن الروايات المتواترة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام تعرف ذات الإله على أنها غير ذات الأشياء، ومن ذلك مثلاً قول الإمام علي عليه السلام: «الذي بان من الخلق، فلا شيء كمثله»^(١٩).

وروي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «لا خلقه فيه، ولا هو في خلقه»^(٢٠).
وقال أيضاً: «من شبه الله بخلقه فهو مشرك، إن الله تبارك وتعالى لا يشبه شيئاً، ولا يشبهه شيء»^(٢١).

وروي عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: «إن الله تبارك وتعالى خلو من خلقه، وخلقته خلو منه»^(٢٢).

وروي عن الإمام الرضا عليه السلام أنه قال: «فكل ما في الخلق لا يوجد في خلقه، وكل ما يمكن فيه يمتنع في صانعه»^(٢٣).

وروي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «هو بائن من خلقه»^(٢٤).
وعشرات الروايات الأخرى التي ثبّطت أقوال القائلين بفلسفة صدر المتألهين.
يقول صدر المتألهين: «فهم يتلذذون بما هم فيه من نار وزمهرير، وما فيها من لدغ الحيات والعقارب، كما يتلذذ أهل الجنة بالظلال والنور ولثم الحسان من الحرور»^(٢٥).

هل هذا هو ما يقوله القرآن الكريم؟ إذا كان هذا هو الواقع فيجب علينا القول: طوبى للمجرمين والمذنبين الذين يسعدون في هذه الدنيا، وفي الآخرة.
بالالتفات إلى هذه الأخطاء الفاحشة والشطحات التي ارتكبها الفلسفه لا يمكن القول بأن ما قاله الفلسفه هو نفس ما قاله الأنبياء والأئمه الأطهار، ولكنهم توصلوا إليه بعقولهم وجهودهم.

يقول صاحب الجواهر: «لم يبعث النبي إلا لإبطال ما عليه الفلسفه»^(٢٦).
سماحة الأستاذ الفاضل لقد قلت في رسالتك الانتقادية التي بعثت بها إلى مجلة (نور الصادق عليه السلام): «لا ينبغي مواجهة الحكمة الإسلامية، التي تستثار اليوم باهتمام كبار علماء الغرب في العصر الراهن، بهذا الشكل من المواجهة».
والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: هل الملك في صحة عقائد الفلسفه هو

تشجيعهم والإطراء عليهم من قبل علماء الغرب؟ إنَّ أُسُّ الفلسفه الإسلامية مأخوذة من العقائد الأرسطية، التي أضفت عليها علماء المسلمين . من أمثل: الفاربي، وابن سينا . صبغة إسلامية ومسحة دينية . وإنَّ هذه الأفكار التي انبثقت من العالم الإغريقي القديم . على حد تعبير البروفسور فلاطوري . قد تُسخن واحترقت منذ أمد بعيد . وعليه فليس الأمر بآن علماء الغرب المعاصرين يذوبون هياماً بهذه الفلسفه .
لو أنَّ سماحتك عمدت إلى توجيه المحققين عنده نحو التحقيق والبحث في كتب كبار فلاسفة الغرب في العصر الراهن لوقفت على أمور مذهلة .

إنَّ فلاسفة الغرب بعد مضي ثلاثة آلاف سنة، وتجربة مختلف الأطوار الفلسفية الإلهية والمادية، أخذ بعض كبارهماليوم بالعودة إلى عقله الفطري . وإنَّ بعض المعارف التي يطرحونها في التوحيد شبيهة بكلمات الطالب في المرحلة الابتدائية من مدرسة الإمام الصادق عليه السلام. ومن باب المثال يمكن لي تسمية «رودولف أوتو»، الذي يعدونه حالياً من أكبر المختصين في الظواهر الدينية، ومن طلائع الخبراء في مجال علم النفس الديني ^(٢٧)، فإنَّ كتاب (مفهوم الأمر القدسي)، الذي ألفه «رودولف أوتو»، يعتبره المختصون في علم الأديان والمؤرخون للأديان والفلسفه، وكذلك الأساتذة والجامعيون في فرع الأديان والعلوم الدينية المقارنة، من بين أكثر الكتب اعتباراً وشهرة ^(٢٨).

ندرك من خلال التحقيق في أعمال «رودولف أوتو» أنه في ما يتعلق بدائرة معرفة الله يقترب من تعاليم الكتاب والسنة، بيد أنَّ هناك بعض النقاط الغامضة والمبهمة والكثير من الأمور المجهولة في آرائه، في حين أنها مبينة في المنظومة الاعتقادية لأهل البيت عليهم السلام بوضوح.

يقول «أوتو» في كتابه (مفهوم الأمر القدسي)، في ما يتعلق بالذات الإلهية ومعرفتها: «إنَّ الله يفوق العقل والوصف، فهو موجود غير قابل للتعريف؛ إذ إنَّ كل تعريف لله يجب أن يتم عبر التمثيل والقياس بعد منحه صبغة بشرية، فيكون لذلك ممتزجاً بالحدود الإنسانية الضيقة . من هنا لا يمكن التعرف على الله من خلال العقل، وإنَّ العقل البشري أعجز من أن يستطيع أن يدرك حقيقة الذات الإلهية . وبالتالي

فإنه ليس بالإمكان، بل لا ينبغي، أن نبحث عن الدين في ضوء العقل المحدود. وعلى الرغم من اشتغال الدين على الأمور العقلية فإنه لا يمكن للعقل أن يدرك كنهه»^(٢٩).

وقال في موضع آخر: «إن الله أبعد، لا من المكان والزمان، ولا من المقدار والعدد فحسب، بل هو أبعد من جميع المفاهيم والمقولات العقلية. وليس له سوى ذلك الارتباط الجذري بالدين، والتسامي الذي لا يقبل أي مفهوم أو مقوله»^(٣٠).

وإننا إذا أقينا نظرة على علوم أهل البيت^{عليهم السلام} فإننا سنجد ذات هذه المسائل مذكورة على نحو أصح وأكثر دقة. ومن باب المثال نشير إلى النماذج التالية:

١. في الزاوية التوحيدية لأهل بيت العصمة الأطهار^{عليهم السلام} نجد أن معرفة الله هبة إليها، وهي حصيلة فعل الله وصنعه.

في رؤية أهل البيت^{عليهم السلام} وإن كان العقل دليلاً يهدي الإنسان إلى الطريق المؤدية إلى معرفة الله، ووسيلة إلى عبادته، ولكن يجب الالتفات إلى أن معرفة الله تعالى لا يمكن أن تأتي من طريق العقل، ولا من طريق العرفان والسلوك، بل على الله نفسه أن يقذف في قلب الإنسان معرفته.

روي عن الإمام علي^{عليه السلام} أنه قال: «... وهو الذي ابتدأ الغايات والنهايات، أم كيف تدركه العقول ولم يجعل لها سبيلاً إلى إدراكه؟!»^(٣١).

وعن صفوان قال: قلتُ للعبد الصالح^{عليه السلام}: «هل في الناس استطاعة يتعاطون بها للمعرفة؟ قال: لا، إنما هو تطول من الله»^(٣٢).

وقال الإمام زين العابدين^{عليه السلام}: «بك عرفتك، وأنت دللتني عليك، ودعوتني إليك، ولو لا أنت لم أدرِ ما أنت»^(٣٣).

٢. إن الله سبحانه وتعالى لا يدرك بالحواس الظاهرية، ولا بالحواس الباطنية. من خلال دراستنا لمجموع الروايات المأثورة عن الأنئمة المعصومين حول معرفة الله ندرك أن الإنسان مهما بالغ في توظيف قدراته وإمكاناته فهو عاجز عن إدراك كنه الله، وأنه إذا رام شخص معرفة الله من طريق هذه الأدوات فإنما سوف يتوهّمه ولن يدرك حقيقته.

وفي ما يلي نلقي نظرة على بعض أحاديث المعصومين^{عليهم السلام}:

أ. «كُلَّ مَا تصور فهو بخلافه»^(٣٤).

بـ. «وأوهام القلوب لا تدركه»^(٣٥).

جـ. «لا تستلمه المشاعر»^(٣٦).

دـ. «لَمْ يُحِيطُوا بِهِ عِلْمًا»^(٣٧).

ولكن هذا الأمر الهام لم يلتفت إليه في الفلسفة والعرفان. فالفلسفه يسعون إلى معرفة الله من طريق تلك المفاهيم التي هي من صنع أذهانهم وعقولهم، وصيّبها في قوالب لفظية.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: كيف يمكن التوصل إلى معرفة الله من خلال المفاهيم التي هي من صنع قوة الوهم الموجودة في ذهن الإنسان؟ وهل يمكن لنا أن نجد طريقاً إلى معرفة الله من خلال المفاهيم التي تتكون في ذهن الإنسان بعد إدراكه لعلاقة العلية والأسباب الطبيعية القائمة بين الأشياء؟

يقول الفلسفه: إن التصديق لا يمكن إلا من خلال التصور، وعليه يجب تصوّر الله أولاً، ليُصار بعد ذلك إلى التصديق به. هل يمكن تصوّر الله حقّة؟ إن الإنسان يثبت الله من طريق عقله، ويلتفت إلى أنّ هناك منعماً يجب عليه عبادته. وهذا غير المعرفة التي تأتي الإنسان بوصفها هبة من الله. إن الله إذا رأى صلاحاً فإنه سيُلهم الإنسان أسمى المعارف من خلال قذفها في قلبه، إلا أنّ هذا يختلف عن إرادة الإنسان في السعي للوصول إلى المعارف الإلهية من خلال عقله.

إن عدم التفات الفلسفه والعرفاء إلى هذه الحقيقة الهمة هو الذي أوقعهم في أودية تشبيه الله بمخلوقاته.

إن الفلسفه يتحدثون عن السنخية بين العلة والمعلول، ويتحدث العرفاء عن عينية الأشياء للذات الإلهية. وكلّاهما مرفوض في تعاليم أهل البيت_{عليهما السلام}.

بالالتفات إلى ما تقدم من البحث نقول: إن الذين ذهبوا إلى الاعتقاد بأنّ الفلسفه يتكلّمون نفس الكلام الذي يتكلّم به الأنبياء والأئمّة الأطهار إنما يرفع من شأن الفلسفه من غير وجه حقّ، ويتنزّل بمراتب الأنبياء والأئمّة الأطهار ظلماً وعدواناً.

الآن حيث يعيش الإنسان عصر العودة إلى العقل الفطري، والاقتراب من التعاليم والعقائد الإلهية الخالصة لأهل البيت الأطهار عليهم السلام، هل يسوع لنا اتباع الأفكار السقيمة التي صدّع بها فلاسفة الإغريق، أم علينا أن نفتخر بديننا، وأن نأخذ بالعقائد التوحيدية الخالصة من معين الأئمة الموصومين عليهم السلام؟

أيها الأستاذ الكريم، لقد قلت في رسالتك النافذة لمجلة (نور الصادق عليه السلام) : «لو بُعث أُساتذتنا القدامى إلى الحياة الآن فإنهم سيوظّفون أقلامهم في الرد على الوهابيين والبهائيين والملحدين».

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: لو ثبتت . كما ثبت في محله للمحققين . أنَّ ما قاله الفلسفه والعرفاء في بحوثهم العقائديه يختلف تمام الاختلاف عن تعاليم الأنبياء العظام والأئمه الأطهار، وأنَّ جانباً كبيراً من عقائدهنا هي ذاتها عقائد الفلسفه والعرفاء، لا يفرض ذلك تكليفاً علينا أم لا؟ وهل مواجهة الانحرافات علمياً أقلَّ أهمية من مواجهة الأفكار الضالة والانحرافات الفكرية الأخرى؟

كما أنَّ الكثير من كلمات الأعداء والمنحرفين إنما هي تكرار لهذه الكلمات. ومن باب المثل: يمكن القول بأنَّ الدكتور عبد الكريم سروش هو من بين المنحرفين الذين يثيرون الشبهات، فهو يقول: بمقدار ما يكون الإسلام على الحق تكون الوثنية على الحق أيضاً.

وشبيه بهذا الكلام ما عليه الصوفية أيضاً. يقول الشيخ محمود الشبستري ما معناه: «لو كنتُ إليها المسلم تعرف معنى الوثن لأيقنتُ أنَّ جوهر الدين في عبادة الصنم».

وقال الشيخ محمد اللاهيجي: لقد ظهر الله في صورة الوثن، وعليه فإنَّ عبادة الوثن هي عبادة الله.

وذهب ابن عربي إلى القول باعتبار عبادةبني إسرائيل العجل هي عبادة لله، و... وطبقاً لاعتقاد الدكتور سروش فإنَّ جميع الصرُطْ حَقَّ، وإنَّ جميع المذاهب والفرق التي تدعوا الله وتعبدوه بنحوٍ من الأنحاء ماضيةٌ على الصراط المستقيم. وهذا تماماً هو ما يقوله ابن عربي، الذي يعتبر أباً للعرفان الإسلامي، وذلك

حيث يقول مثلاً: «عقد الخلاق في الإله عقائداً، وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه»^(٣٨). وقال في موضع آخر: لقد صار قلبي قابلاً كلّ صورة، فمرعى لغزلانِ، ودير لرهبانِ، وبيت لأوثانِ، وكعبة طائف، وألواح توراة، ومصحفُ قرآن^(٣٩). وإنّ من الوجوه الصوفية الشهيرة في القرن الراهن الصوفية الهندي المحدث «أوشو». وهناك الملائين من البشر الذين يتبعون تعاليمه في شتى أرجاء العالم. ويسبب الفزو الثقالي والضعف الثقالي والانتشار الواسع لكتبه باللغة الفارسية فقد تأثر بأفكاره الصوفية الباطلة. للأسف الشديد. عدد من شبابنا. وإنّا لو دققنا في أعماله وأفكاره لوجدناها شديدة الشبه بكلمات الصوفيين من المسلمين.

إنّ من أبرز أفكار «أوشو» القول بوحدة الوجود، التي نشاهدتها في كتب ما يُصطلح عليهم بعرفاء المسلمين بكثرة، وذلك من قبيل العبارات التالية: «الجميع إله، وليس لأحدٍ أن يكون على خلاف ذلك؛ لأنّ الله هو وحده الموجود، فإنّ الله هو الوجود، والكونية تعني الألوهية»^(٤٠).

لقد ذهب «أوشو» إلى القول بأنّ العشق يمهد الأرضية للوصول إلى الوحدة، ولذلك فإنه يقول: «إنّ العشق عبارة عن شوقٍ باطنٍ زاخر إلى الاتحاد مع الكلّ. وهو رغبة عارمة من أجل الفناء في الوحدانية. وإنّ منشأ العشق هو الانفصال، فقد انفصلنا عن منشتئنا، وإنّ هذا الانفصال يؤدي إلى ظهور الرغبة والشوق فينا إلى العودة إلى الكلّ والاتحاد به»^(٤١).

إنّ الكلمة الرئيسة والجوهرية التي تتردد في عبارات «أوشو» العرفانية هي كلمة العشق. فالعشق يشكل أساساً وقاعدة لعرفان «أوشو».

ومن باب المثال نجده يقول: «إنا في العشق فقط نحافظ على سلامتنا وكمانا؛ لأنّ العشق وحده الذي يزيل التقيود والعقبات والعناوين، ولا يعمل على تصنيف البشر، ويقبل كلّ واحدٍ منا كما هو»^(٤٢).

يذهب «أوشو» إلى القول بأنّ العشق وليد الطاقة والشهوة الجنسية، ولذلك فإنه يقول: «إنّ العشق يظهر من خلال الانجذاب الجنسي، ثم ينبثق التهجد من العشق، ثم يأتي الله إليك مستجيناً لهجذبك»^(٤٣).

كما يرد ذكر العشق، واعتباره محوراً في معرفة الله، حتى في العرفان والتتصوّف بحسب المصطلح الإسلامي أيضاً. ومن باب المثال يقول ابن عربي: أدين بدين الحب أتى توجّهت ركائبه، فالحب ديني وإيماني^(٤٤).

إن «أوشو» يعتبر من ألد أداء العقل والمنطق؛ فإن بإمكان المنطق من وجهة نظره أن يخدع الإنسان على الدوام؛ لأنه يقيم نوعاً من التناقض والانسجام. ويقول أيضاً: إن الذهن المنطقي هو ذهن مفعم بالغثيان^(٤٥).

ينصح «أوشو» جميع مخاطبيه بالكف عن الخوض في الاستدلال والتفكير؛ وذلك لأن جميع الأفكار من وجهة نظره موبوءة^(٤٦).

ومن وجهة نظر «أوشو» يعتبر الوجود سراً من الأسرار. وعليه لا يمكن اكتشاف كنه الوجود من طريق العقل والمنطق، وإنما الطريق إلى اكتشاف الأسرار يمر عبر العشق، ولا علاقة للعشق بالفكرة والتدبر^(٤٧).

وهذا المعنى نشاهده في تراث الصوفية بكثرة. ومن باب المثال يقول المولوي ما مضمونه: حل العشق، وأضحي العقل شريداً، طلع الصبح، ولم يعد للشمع بريق. إن العقل بمنزلة الخفر، ما أن يطلّ السلطان بطلعته حتى ينسحب الخفر المسكين إلى مخبئه.

وقال العطار النيسابوري: إن عشق الإله نار، والعقل دخان، جاء العشق، فلizهق العقل، ويولّ الدبر.

وقال المولوي: حيث كان عمر بن الخطاب عاقلاً لم يعتنق الإسلام، ولم يسلم حتى عشق.

هذه هي كلمات الصوفية، في حين يقول الله تبارك وتعالى في محكم كتابه الكريم: «فَلْنَهْذِهُ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنْ أَتَبَعَنِي وَسَبَّحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (يوسف: ١٠٨).

وقال إمام العارفين عليّ بن أبي طالب_{الصلوة}: «مَنْ عَشَقَ شَيْئاً أَعْمَى بَصَرَهُ، وأمْرَضَ قَلْبَهُ»^(٤٨).

إن الشهوة الجنسية تعتبر من أهم المسائل التي يبحثها «أوشو»، حتى أنه يعتبر

الشهوة الجنسية من رحيم الجنة، وأنّ ممارسة العملية الجنسية تساميًّا للروح، وذلك إذ يقول: «في ذروة المباشرة الجنسية، التي تؤدي إلى التسامي، لا ينبغي الالتفات إلى الجسد، بل لابدّ من اغتنام تلك اللحظة للوصول إلى التكامل والسمو»^(٤٩).

يرى «أوشو» أنّ العشق وليد الجاذبية الجنسية. من هنا فإنّه يتحدث عن الرجل والمرأة قائلاً: «إنّ الرجل كما هو رجلٌ فإنه يحمل شيئاً من الأنوث في بعض أبعاده، وإنّ المرأة كما هي امرأة فإنّها تحمل شيئاً من الذكر في بعض أبعادها. وفي الكثير من الطرق تتلاقى السبل والخطوط، غاية ما هنالك يوجد اختلافٌ في النسب والتأكيدات، فإذا كنتَ رجلاً فأنتَ أنثى في بُعدٍ من الأبعاد؛ إذ لابدّ في نهاية المطاف من تحقيق الوحدة الكاملة»^(٥٠).

إنّ موقف «أوشو» من المرأة والرجل، واستمتاع كلّ واحدٍ منهما بالآخر، شبيهٌ إلى حدٍ ما بموقف ابن عربى في كتابيه: (فصوص الحكم)، و(الفتوحات المكية)، وقد ذكرنا موارد منه في البحوث المتقدمة.

أجل، إنها لحقيقةٍ مرّة يغفل عنها الكثير منّا، فحيث نعيش اليوم ثورة علميةٍ بعد أعوام من الخمود والجمود في الحوزات العلمية، يتعمّن علينا أن نعمل لكي نستبدل المعارف البشرية بعلوم أهل البيت الأطهار علیهم السلام.

يجب على جميع العلماء الأعلام أن يجدوا في حلبة العلم والفكر؛ ليكسبوا مرضاعة الله ومولانا صاحب العصر والزمان علیهم السلام. ولسنا نشك في أنّ سماحتك أيها الأستاذ الكريم. حيث أمضيت أعواماً طويلاً في توظيف يراعك من أجل نشر المعارف الإلهية، وكأنه سيفٌ من سيوف المجاهدين في سبيل الإسلام. ستدعم هذه النهضة المباركة.

كما أني بوصفي طالباً بسيطاً، وقارئاً لمجلة (نور الصادق علیهم السلام)، أسألكم أن تعملوا، إلى جانب نشر الانتقادات المنصفة، على إفراد حيزٍ كبير من مجلتكم لتبيين معارف أهل البيت الأطهار علیهم السلام.

وفي الختام أتقدم بالاعتذار إليكم سماحة الأستاذ العزيز؛ بسبب الإطالة. وأذكر بأنّ الذي شجعني على التقدّم بهذا العتاب ما أتوسّمه فيكم من سعة الصدر. أسأل الله سبحانه وتعالى أن يحفظكم ويقيكم من كلّ شرٍّ إن شاء الله.

الهوامش

- (١) فصوص الحكم، الفصل اليعقوبي.
- (٢) فصوص الحكم، الفصل الهندي.
- (٣) شرح داود القىصرى: ١٥٩.
- (٤) فصوص الحكم: ٨٥.
- (٥) شرح فصوص الحكم: ٨٦٥.
- (٦) شرح فصوص الحكم: ٢٥٢.
- (٧) مُدد الهمم در شرح فصوص الحكم: ٥١٤.
- (٨) شرح گلشن راز: ٥٣٨ - ٥٣٩.
- (٩) العارف الشهير الحاج السلطان محمد الجنابذى، الملقب بـ (سلطان علي شاه)، تفسير بيان السعادة في مقامات العبادة: ٢: ٤٣٨.
- (١٠) مُدد الهمم در شرح فصوص الحكم: ٦٠٧.
- (١١) مُدد الهمم در شرح فصوص الحكم: ٥١٤.
- (١٢) مُدد الهمم در شرح فصوص الحكم: ٥١٢.
- (١٣) تعليقات الأشتباهى على رسائل داود القىصرى: ١١٤.
- (١٤) شرح نهاية الحكمة: ١: ١٣٤.
- (١٥) المصدر السابق: ٨٠.
- (١٦) الأسفار الأربع في الحكمة المتعالية: ٢: ٢٩٢.
- (١٧) الأسفار الأربع في الحكمة المتعالية: ٢: ٣٨٦.
- (١٨) الأسفار الأربع في الحكمة المتعالية: ٦: ١١٠.
- (١٩) الصدق، التوحيد: ٢٢.
- (٢٠) أصول الكافي: ٢: ١٢٣.
- (٢١) بحار الأنوار: ٢: ١٧٢.
- (٢٢) بحار الأنوار: ٢: ٣٢٢.
- (٢٣) بحار الأنوار: ٤: ٢٢٠.
- (٢٤) بحار الأنوار: ٢: ٣٢٣.
- (٢٥) الأسفار الأربع في الحكمة المتعالية: ٩: ٣٤٩.
- (٢٦) مستدرك سفينة البحار: ٣٩٦، ٣٩٨.
- (٢٧) مفهوم شناسى أمر قدسى: ٩، نقلًا عن دائرة معارف الأديان.
- (٢٨) المصدر نفسه.
- (٢٩) مفهوم شناسى أمر قدسى: ١٣.
- (٣٠) مبانى نظري تجربه ديني: ٥٣.

- (٢١) بحار الأنوار: ٢٥ : ٢٨ .
 (٢٢) المصدر السابق: ٥ : ٢٢٣ .
 (٢٣) دعاء أبي حمزة الشمالي.
 (٢٤) الطبرسي، الاحتجاج: ١ : ٢٠١ .
 (٢٥) أصول الكافي: ١ : ٢٨٦ .
 (٢٦) نهج البلاغة، الخطبة: ١٢٥ .
 (٢٧) المصدر السابق.
 (٢٨) الفتوحات المكية: ٣ : ١٧٥ .
 (٢٩) ترجمان الأشواق: ٤٠ .
 (٣٠) تفسیر آواهای شاهانه‌ی سارها: ١ : ٩٩ .
 (٣١) عشق رقص زندگی: ٥١ .
 (٣٢) أوشو در هوای إشراق: ١٦٧ .
 (٣٣) آفتاب در سایه: ١٩٢ .
 (٣٤) ترجمان الأشواق: ٤٠ .
 (٣٥) شکوه آزادی: ٢٢٩؛ ترجمان الأشواق: ١٧٣ .
 (٣٦) آواز سکوت: ١٤ .
 (٣٧) شکوه آزادی: ١٥٢ .
 (٣٨) نهج البلاغة، الخطبة: ١٧٥ .
 (٣٩) تفسیر آواهای شاهانه‌ی سارها: ١ : ٩٧ .
 (٤٠) آفتاب در سایه: ١٨٨ .

جابر بن حيّان، دراسةٌ مختلفةٌ في شخصيّته وتراثه

القسم الأول.

الشيخ جويا جهانبخش^(*)

ترجمة: حسن علي مطر

مقدمة—

يتَرددُ اسم «جابر بن حيّان» في أذهانِ الكثيرِ منا بوصفه «مبدعِ علم الكيمياء»، و«تلميذ الإمام جعفر الصادق عليه السلام». بيد أنَّ الحقيقة التاريخية لجابر هي في الواقع شيءٌ آخر. ولربما كانت أهميتها أكبر بكثيرٍ من جابر العالم الكيميائي الغريق، والذي يُعدُّ جزءاً من «تاريخ العلم»، لا أكثر، أو واحداً من شخصيات كثيرة ترددت على الإمام الصادق عليه السلام لتنهل منه معين العلم والمعرفة؛ لسببٍ وأخر.

ويرتفع منسوب هذه الأهمية عندما ندرك أننا أمام كمٍ كبيرٍ من التراث المدون والمنسوب إلى جابر بن حيّان، ويحتوي على أمور منسوبة إلى الإمام الصادق عليه السلام، وهي في بعض الأحيان ذات صبغة عقائدية ودينية، ولنُسْت من العلوم التجريبية البحتة في شيءٍ أبداً.

إننا في استعراضنا للتراث المنسوب إلى جابر نطالع ما يقرب من ثلاثة آلاف شخصية بهذا الاسم، لم يبقَ منها سوى مترين وخمسين عنواناً أو أقل^(۱). وهذا المقدار، كما هو واضح، بالغ الكثرة.

وتتضاعف هذه الأهمية أضعافاً مضاعفة عندما ندرك أنَّ وجود هذه الشخصية على المسرح التاريخيّ موضع تشكيك، بل محل إنكار من الأساس، وخاصةً أنَّ

(*) باحث متخصص في مجال الكلام والحديث، وله عدّة دراسات تحقيقية وتراثية قيمة.

المصادر المتقدمة لا تؤيد كون هذه الشخصية قد درست عند الإمام الصادق عليه السلام، بل لم تسجل لها حضوراً ملماً في الأندية العلمية والدينية للشيعة من أتباع مدرسة الإمام جعفر الصادق.

وإن مجرد عدم وجود أي ذكر لشخص اسمه جابر بن حيان في أقدم المصادر الرجالية والفالهارس الشيعية المعتبرة، من قبيل: كتاب الفهرست، للنجاشي؛ وال الرجال، والفالهارس، لشيخ الطائفة الطوسي، اللذين يعود تاريخ تأليفهما إلى القرن الهجري الخامس؛ ورجال الكشي، الذي وصلنا منه ما اختاره الشيخ الطوسي، وبعبارة أخرى: لم يردْ أي ذكر لهذه الشخصية في المصادر الأصلية المختصة بهذا الفن عند الإمامية، بشكل علامة استفهام كبيرة لا يمكن المرور بها مرور الكرام^(٢).

كما أن التراث النسوب إلى جابر بن حيان يشتمل على مسائل يشكل أن يكون مداداً رجلاً بتلك الخصائص التاريخية المدعاة هو الذي سطرها.

خلافاً للكثرة الكاثرة مثـا، حيث نمرّ من أمام شبهة حادة وحاسمة وعرقة تحيط بالحقيقة التاريخية لجابر^(٣) مرور الكرام^(٤)، وقلماً كلفنا أنفسنا عناء الدراسة السطحية في باب الروايات والأعمال المنسوبة إلى هذه الشخصية^(٥)، نجد المستشرقين قد بذلوا الكثير من الجهود المضنية في هذا المجال. وإن كتاب (الكيمياء والعرفان في البلاد الإسلامية)^(٦)، مؤلفه: بيير لوري، هو واحد من تلك الدراسات والأبحاث المضنية، والتي هي بلا أدنى شكّ جديرة بالقراءة لكلّ من ينشد المعرفة والتحقيق في شأن جابر بن حيان، والتراث النسوب لهذه الشخصية^(٧).

في هذه المقالة نسعى، من خلال كتاب بيير لوري^(٨)، للتعرّف على تراث (جابر بن حيان) إلى حدّ ما. ونعتمد في الأثناء إلى إبداء بعض التعليقات أو الإيضاحات التي تتفعنا نحن المحققون والباحثون من الشيعة.

رغم أنّ كتاب (الكيمياء والعرفان في البلاد الإسلامية) قد ركّز على البحث والتحقيق في التراث النسوب إلى جابر بن حيان فإنه لم يجد مندورةً . للدخول في هذه الدراسة . من البحث في أصالة وتاريخية جابر بن حيان وتراثه المدون.

إنّ القبول بالوجود التاريخي لشخصية تدعى «جابر بن حيان»، وارتباطها

ال حقيقي وارتباط المؤلفات المنسوبة إليه بالإمام الصادق عليه السلام ، في غاية التعقيد^(٩) . وإن المعلومات الموجودة في هذا المجال تقول: إنّه ربما ولد في القرن الهجري الثاني ضمن المناخ الشيعي في العراق، وقد درس على يد الإمام الصادق عليه السلام في المدينة المنورة، وأخذ عنه خلاصة علم الكيمياء، إلى جانب العلوم الكثيرة الأخرى. ثم انتقل إلى بغداد ليعيش بين آل برمل رداً من الزمن، ليختفي بعدها إثر المحنّة التي ألمت بالبرامكة منذ عام ١٨٧هـ، وظلّ يعيش هذه الحياة المتخفيّة حتّى وافته المنية عام ٢٠٠هـ، وكانت وفاته في عهد المأمون العباسي^(١٠) .

وقد تمّ توجيهه انتقادات وتشكيكات حادة من قبل الكثير من المحققين إلى هذه المعلومات؛ فإنّ عدم وجود ذكر له في كتب «كبار المؤرخين» المعاصرين له، الأعمّ من الشيعة والسنّة، حيث يبدو أنّه لم يظهر لهذه الشخصية ذكرٌ إلا في نهايات القرن الهجري الرابع، من جهة، وصعوبة إثبات نسبة ما جاء من النصوص المنسوبة إلى جابر كشخصية تتمّنّ بهذه الخصائص التاريخية من جهة أخرى^(١١) ، تضع الكثير من علامات الاستفهام على الوجود التاريخي لشخصية «جابر بن حيّان»^(١٢) .

إنّا وإن كنّا لا نمتلك دليلاً تاريخياً قوياً على وجود جابر بن حيّان، ورؤيتنا له بوصفه وليد المخيّلة المبدعة لفئة خاصة، سنعتمد من الآن فصاعداً إلى شرح أوضاعها، وسنواصل تسمية هذه الشخصية . رغم فقدانها الوجود الخارجي . باسم (جابر). وهذا ما فعله بيير لوري أيضاً.

يقول بيير لوري: إن سلسلة التراث المنسوب إلى (جابر) يحتمل أن يكون من تأليف جماعة من الكيميائيين، مارسوا نشاطهم لما يزيد على المئة عام، ولذلك فإنه يستعمل الاسم الخاصّ لـ «جابر بن حيّان» للدلالة على الجماعة التي ألفت هذا التراث؛ لأنّ ذلك يختصر المسافة، ويدنو من حقيقة (جابر)، بوصفه شخصية رمزية تمثل جميع أولئك المبدعين^(١٣) . ونحن أيضاً نفضل . كما صنع مؤلف كتاب (الكيمياء والعرفان في البلدان الإسلامية) . استعمال اسم (جابر) في هذا السياق والإطار. ونرجو من القارئ الكريم أن لا يؤاخذنا على تعريف هذه الجماعة المجهولة نسبياً، والتي أبدعت هذا التراث بهذا الاسم المفرد المألوف، أي (جابر).

إن التراث الموجود لـ(جابر)، وإن كان في الأصل يعتبره مدیناً في علمه ومعرفته إلى الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ويتم التصريح بأنه لو لا حضوره عند الإمام الصادق لما تمكّن من بلوغ ما بلغه في علم الكيمياء، ويتم الحديث في هذا الأثناء عن صحبة جابر لأساتذة في العلوم الباطنية، وخاصة أساتذة علم الكيمياء، وفي هذا السياق يذكر اسم «الحربي الحميري معمر» و«أذن الحمار المنطقي» بتكرير وإجلال كبارين، كما يتم الحديث عن لقاء جرى لـ(جابر) مع راهب كيميائي في بادية الشام^(١٤).

إن كلاً من: «الحربي الحميري» و«أذن الحمار». الذي يقترح باول كراوس قراءة «ذو الخمار» في تسميته كمحتمل. شخصيات مجهولة بالكامل^(١٥). ولربما أمكن القول بأنها تسميات رمزية استعملت للتعبير عن مفاهيم خاصة^(١٦)، كما هو الحال بالنسبة إلى تسمية «جابر بن حيان» نفسه، وخاصة مع النظر إلى الإشكال الموجود حول وجوده التاريخي أيضاً^(١٧).

إن ما يرد من تقرير ابن النديم في شأن جابر، إذ يقول: «قالت الشيعة: إنه من كبارهم، وأحد الأبواب...»^(١٨)، يمكنه أن يأخذنا إلى نقطة ومسألة هامة. وتلك النقطة هي أنـ(جابر) حيث لا يجد لنفسه أيـ مكانة مرموقة عند المؤلفين البارزين والنصوص الرسمية لخطـ الاعتدال الشيعي، وحيث إنه ليس من المقبول عقليـاً أنـ يهمل هؤلاء المؤلفون وتلك النصوص شخصـاً على هذا المستوى من الأهمـية، حتى عـرف بوصفـه «بابـاً» من أبوابـ الأئمةـ، ويهملون تراثـهـ، لابـدـ أنـ يكونـ الشـيعةـ الذين ذـكرـ ابنـ النـديـمـ اهـتمـامـهـ بـ(جابـرـ)ـ هـمـ منـ المـنتـسبـينـ إـلـىـ التـيـارـاتـ الغـالـيـةـ منـ التـشـيـعـ. وبـعبـارـةـ أـخـرىـ: إنـ هـؤـلـاءـ الغـلـةـ هـمـ الـذـينـ وـصـفـواـ (جابـرـ)ـ بـأنـهـ منـ كـبـارـهـ، وـاعـتـبارـهـ واحدـاـ مـنـ «الأـبـوابـ». فـضـلـاـ عـنـ أنـ أـسـاسـ التـعـبـيرـ بـمـصـطـلـحـ «الـبـابـ»ـ وـ«الـأـبـوابـ»ـ فيـ مـثـلـ هـذـاـ المـقـامـ مـنـ التـعـاـيـرـ الـتـيـ يـبـالـغـ تـيـارـ الغـلـةـ فـيـ المـجـتمـعـ الشـيـعـيـ باـسـتـخدـامـهـاـ^(١٩). لقد ذـكرـ عـدـدـ مـنـ كـتـابـ السـيـرـ الـقـدـامـيـ جـابـرـ بنـ حـيـانـ مـلـقاـبـاـ إـيـاهـ بـ(الـصـوـيفـ)، وـربـماـ كـانـ رـائـدـ هـؤـلـاءـ اـبـنـ النـديـمـ^(٢٠).

يبـدوـ أنـ لـقـبـ «الـصـوـيفـ»ـ فـيـ هـذـاـ الـاسـتـعـمالـ، بـالـالـلـفـاتـ إـلـىـ التـرـاثـ الـمـنـسـوبـ إـلـىـ

جابر بن حيان، وقد كان ابن النديم بحكم سبقته معرفة وثيقة بها، يحكي عن مفهوم أخص من المفهوم المتعارف منها، وأن لها ارتباطاً بتلك الدائرة الفكرية والثقافة العالمية.

إن استعمال هذا المصطلح من قبل ابن النديم لا يبعد عن عصر الحلاج^(٢٠). إن الحسين بن منصور الحلاج النموذج «الصوفي» مرتبط بالمحافل الشيعية، وبطبيعة الحال فإنه يصنف من قبل التيار الرسمي والمدرسي للتشيّع بوصفه باطنياً مبدعاً وغالياً^(٢١).

بالالتفات إلى ما تقدم من التراث المكتوب يبدو إلى حد ما أن مفهوم «الصوفي» هذا ينطبق على شخصية جابر بن حيان. وبطبيعة الحال ربما لم يكن الذين أخذوا فيما بعد ينظرون في الرسائل الكيميائية لجابر ويقرؤونها ليلتفتوا إلى القيمة المفهومية لقب «الصوفي» بالمقدار الكافي.

وأيًّا كان فليس هناك أدنى شك في الحضور الواسع للعناصر الشيعية العالمية في التراث المنسوب إلى (جابر)، والمنسوب إلى تركيبة التيارات العالمية القديمة^(٢٢).

بالالتفات إلى قدم النصوص المنسوبة إلى (جابر)، والانتماء المحتمل لطالبيها الفلسفية والمذهبية الهامة إلى القرن الهجري الثالث، وربما إلى القرن الهجري الرابع، يمكن الحصول من خلال هذه النصوص على معلومات جديدة بشأن المحافل الشيعية في الأزمنة البعيدة، وتوظيف هذه النصوص في التعرُّف إلى القدامى من غلة الشيعة^(٢٣).

إن التحقيق الدقيق والمقارن في العناصر والمواد العالمية لتراث (جابر)، على نحو ما نعلمه من تلك المواد والعناصر، وما نعلمه عن الغلة الأوائل من الشيعة، ليس هو الهدف الرئيس لكتاب (الكيمياء والعرفان في البلاد الإسلامية)^(٢٤). فهو مجاهود يجب أن يضطلع به المختصون في شأن الغلة.

لقد استعرض بيير لوري جوانب من التاريخ والتراث النوعي للكيميائيين الروحانيين، أو الروحانية الكيميائية. وبطبيعة الحال لا تخلو دراساته من فائدة وإلضاح للتحقيق في الغلة.

في الخطوة الأولى علينا أن ندرك أن الكيمياء عند جابر بن حيان ليست هي الكيمياء في العالم القديم، بل هي مزيج من الكيمياء وأمور أخرى.

إن الكيمياء التي تطالعنا في نصوص من قبيل تراث (جابر) لا تهدف إلى تغيير المادة، بل تصبو إلى تغيير الإنسان نفسه، وتسعى إلى تحصيل شيء شبيه بما سيعرف بعد ذلك بين الصوفيين المتأخرين باسم «الإنسان الكامل»^(٢٥). فهو في الحقيقة تقليد روحي يختبئ تحت غطاء من الكيمياء^(٢٦).

إن «الكيمياء» كما هي موجودة في رسائل (جابر)، والنصوص التي تسب إليه، علم يحتوي على أبعاد عرفانية^(٢٧) وغنوصية، وليس علمًا تجريبياً متعارفاً. ومن هذه الزاوية تكون الكيمياء هي «الحكمة العليا». فهو علم يتحلى بالحدود البشرية، ويعمل على تلبية جميع ما يحتاج إليه الناس. وبعبارة أخرى: هو علم لاهوتي يخص الأنبياء والأئمة للوهلة الأولى، حيث يحصلون عليه من طريق الوحي، ويستغنون به عن تحصيل العلم من الطرق البشرية^(٢٨).

إن هذه الكيمياء علم باطني، وإن الوصول إلى أسرار هذا العلم يتوقف على شرائط. فطالب هذا العلم يجب بالدرجة الأولى أن يكون ورعاً تقىاً، وأن يُعدّ نفسه لفهم أسرار هذا العلم من خلال العبادة والارياض^(٢٩).

إن الذي يهمل صناعة الكيمياء لن ينجح في التقدّم، بل سيواصل مسيرته نحو الانحطاط^(٣٠). وفي المقابل فإن الكيميائي سينجح في نهاية مسيرته وبلغ مرتبة الأنبياء الكرام^(٣١)، وسوف يستحقّ مرتبة (الخلافة الإلهية)، ويتصف بمختلف الصفات الإلهية^(٣٢).

ويذّيعي (جابر) أنه يكشف عن أسرار لم يتم الكشف عنها من قبل، وهي أسرار لم يكشفها الأنبياء إلا للأولئك، وبالطبع يجب إخفاء هذا العلم عن العامة من الجهال^(٣٣).

يكرّر (جابر) على الدوام أنه مدین في جميع علومه إلى الإمام الصادق علیه السلام، وأن الإمام الصادق علیه السلام هو الذي أعطاه الأوامر والتوجيهات في تدوين الرسائل الكيميائية العديدة، وحتى تنظيم البنية العامة لإحدى مجموعاته العلمية. ويدّهب

(جابر) في بعض مؤلفاته إلى حد القول في وصف أحد كتبه بـ «أنه لا يحتوي على أي معلومة من عنده، وأنه كان مجرد ناقل وكاتب». وقال في موضع آخر: «إن العلم الذي انتقل لي من الإمام الصادق عليه السلام جعلني مشتقاً عنه، كما يُشتق الابن من أبيه، فأصبحت جزءاً منه، وكانت منه بمنزلة النصف إلى نصفه الآخر...»^(٣٤).

إن السعادة تغمر (جابر): لأن الإمام الصادق عليه السلام طبقاً لدعائه . قد عمل على إيقاظه من خلال العلوم التي زوده بها، وأن يحصل على نوع من «التحول»، وأن يتوصل إلى التسامي الروحي، وأن يبلغ من خلال اتباعه الإمام الصادق مرتبة لم يبلغها عند أي من أساتذته الآخرين^(٣٥).

إن الإطار التاريخي للكثير من رسائل الكيميائيين في التاريخ القديم هو حصيلة الخيال الجامح لأولئك الذين كانوا يسعون إلى إظهار مرجعية روحية لتعاليمهم الكيميائية. فإن النصوص الكيميائية الأولى التي كتبت باللغة الإغريقية تسب إلى تعاليم ذيموقريطس، أو الوحي الذي نزل على إيزيس وهوروس وهرميسي ونظائرهم. وإن هذه النسبة الروحانية والمعنوية إنما هي أسلوب رمزي يسعى إلى إظهار هذه النصوص والتعاليم منتمية إلى تيار فلسفى أو دينى^(٣٦)، وأنها تجاوزت حدود ومستوى التجارب البشرية البحثة.

طبقاً لدعوى (جابر) فإن نشر وترويج التعاليم الكيميائية رسالة مقدسة، حملها الإمام الصادق عليه السلام أيامه. وإن هذا امتداد مباشر لرسالة الإمام الصادق عليه السلام^(٣٧). يرى (جابر) أن انتباهه إلى الرسالة الملقاة على عاتقه تمر عبر رؤيا أيدّها الإمام، وعبر عنها ضمنياً^(٣٨).

إن تراث (جابر) يعمل على تصويره بوصفه نائباً للإمام، بل وحتى بوصفه مرجعية مستقلة أيضاً^(٣٩). ويُدعى أن سلسلة من المعارف الخفية والسرية التي كان يتم تبادلها بين جماعة من الخواص، منذ عصر جرجيس إلى عهد (جابر)، قد انتهت في هذه المرحلة الزمنية إلى (جابر). وفي الحقيقة فإن هذه السلسلة قد ختمت به؛ وذلك لما كان يتصف به (جابر) من الكرم، فلم تسمح له نفسه كتمان ما حصل عليه من هذه الأسرار، فعمد إلى كشف بعضها، واكتفى بإظهار البعض الآخر بعد

شفيره^(٤٠).

لقد عمد (جابر) صراحةً إلى تطبيق الإكسير الأعظم، الذي يجعل من تحويل المعادن الوضيعة إلى عسجد وذهب، على شخصية الإمام الشيعي^(٤١)، فإنه يقارب ظهور الأئمة من خلال تحليل كيميائي، ويقول: «عندما يتفاعل موضع تكوين الكائن بالزمان الدقيق لـ (تكوينه) فإن التركيب الحاصل . سواء في النباتات أو الأحجار . لن يغتريه الفساد . وإن الأئمة الأتقياء (سادة الأبرار) سيكتب لهم الوجود في العالم الحياني»^(٤٢).

كما أنّ لأقوال التناسخ - التي كانت سائدة بين الكثير من قدامي غلة المحدثين^(٤٣) - حضوراً كبيراً في تراث (جابر). وفي هذه الرؤية لابدّ لكي تظهر النفوس من الأدران والجهل من أن تمرّ بالعديد من عمليّات التناسخ. فالشخص الذي يقضي عمراً كاملاً بالمعاصي والأخطاء قد يحلّ في هيئة حيوانية أو كائن غير بشري آخر، وإن اجتياز مرحلة المسلح (العبور من خلال هيئة حيوانية) ومرحلة الرسلح (التحول إلى أشكال جمادات وأحجار) ضرورية لبعض النفوس^(٤٤). فلابدّ للنفس من أن تمرّ بعملية انتقالية متكررة حتى تصل إلى الحدّ الأعلى من الطهر، وتعود إلى ذات الهيئة التي كانت عليها قبل الهبوط إلى عالم الكون والفساد^(٤٥).

يعدّ (جابر) إلى طرح أفكاره بشأن التناسخ على شكل بحث كيميائي. ويرى أنّ التكرير والتناسخ المتعدد بمنزلة تكرار العمليّات الكيميائية، من قبيل: التكرير والتقطير؛ لتخليص مادة معينة حتى تصل إلى أعلى درجات الصفاء والنقاء. إنّ المفردات والمصاميم المشتركة تمنح (جابر) القدرة على توظيف هذه الرموز^(٤٦).

إنّ النفوس الظلامية التي تستحق المسلح الجديد . في الرؤية التنساخية لـ (جابر) . حتى إذا أتيح لها اللقاء بشخص الإمام فإنّها لن تعرّف إلى هذا الإمام. وكما أنّ المواد الكيميائية المشوبة وغير الخالصة تحتاج إلى العديد من عمليّات التكرير يجب على هذه النفوس أن تتحمّل العقوبات القاسية كيما تحرّر من الظلمات التي لوّثت فطرتها^(٤٧).

ويتمّ التعريف بالإمام الصادق علیه السلام في تراث (جابر) لا بوصفه مجرد إمام، بل يتمّ

التعاطي معه بوصفه ممتنعاً بمنزلة النبوة، وأنّ له منزلة زائدة على غيره من الأنبياء^(٤٨)، إذا استثنينا الإمام علي^{عليه السلام}. وفي هذا الإطار يتم التعريف بمجموعة الرسائل الكيميائية لـ(جابر) بوصفها «معجزة» الإمام الصادق^{عليه السلام}، وأنّها تتطوّي على كيفية نبوة^(٤٩).

إنّ نسبة النبوة إلى الإمام الصادق^{عليه السلام} فكرة غالبة، لها ملف تاريخي واضح نسبياً. يُفهم من التقارير أنّ هذا البحث كان من الغليان بين عددٍ من الغلاة في عصر الإمام نفسه، بحيث إنّ شرره كان يصل حتّى إلى أكناف الخطوط المعتدلة من الشيعة أحياناً^(٤٩).

روى (جابر) في واحدة من رسائله أَنَّهُ كان ينشد علمًا خاصًا على يد الإمام جعفر الصادق^{عليه السلام}، وقال: «هويتُ إلى السجود بين يديه، ثمَّ قال: إنْ سجدتَ أمامي فاعلمْ أَنَّكَ ستكون من السعداء، وقد سبق لأسلافك أن سجدوا بين يديَّ. ولكنْ يا جابر، إِنَّكَ بسجودك أمامي إنما تسجد في الحقيقة لنفسك. والله إنَّ منزلك لأكبر من ذلك (من أن تسجد لغير نفسك)، ولِكُنْتَني سجدتُ، ثمَّ قال: يا جابر، والله، إنَّكَ لا تحتاج إلى ذلك، فقلتُ: أنتَ على حقٍّ يا مولاي، قال: إنَّني على علم بما تريدين، وأنتَ على علم بما أريد، فاعمل بما تريدين»^(٥٠).

إنَّ هذه الحكاية تشتمل على الكثير من العناصر الغالية وأعمال الغلاة المعروفة، من قبيل: السجود بين يدي الإمام، ودعوى قدم الإمام والامتداد التاريخي لوجوده، بالنحو الذي يتّيح لأسلاف (جابر) التمكُّن من مثل هذا السجود، وادعاء نوع من عدم الافتقار واستغفاء الشخص الغالي عن الأفعال العبادية بعد بلوغه درجات عالية من المعرفة، وخاصةً معرفة الإمام، وارتباط واتصال الشخص الغالي بشخصية الإمام والاتحاد به، أو (الفناء فيه)، أو (الامتلاء منه)^(٥١).

يتحدّث (جابر) عن الإمام بمثابة الشخص والتفرد «الصادر الأول»، والواسطة الكونيَّة بين وحدة الذات الإلهيَّة وبين كثرة العالم المخلوق. ويعتقد بأنَّ الإمام في الوقت الواحد يمتلك ماهيَّة لاهوتية، ويمتلك ماهيَّة ناسوتية أيضاً^(٥٢). ويدعم كلامه هذا باستدلالٍ يناسب مذاق أهل الكيمياء^(٥٣).

طبقاً لتراث (جابر) فإنَّ كُلَّ شخص ملوكِيٍّ واحد يمكِنُه أن يكون متكتراً، بمعنى أنَّ الأشخاص الذين هم آحاد بحسب الذات يتفاوتون ويتكثرون في المراتب (النبيُّ والإمام...) في زمان الحضور. ويمكن لهذا الأمر أن يحدث بالنسبة إلى المكان أيضاً، وذلك بأنَّ يظهر الشخص الواحد في الوقت الواحد في قوالب وصور مختلفة^(٥٤).

أستبعد أن لا تذكر هذه الرؤية القارئ الكريم بتلك الرواية غير المعتبرة التي تذكر أنَّ أمير المؤمنين عليه السلام كان ضيفاً في ليلة واحدة في منازل مختلفة (أربعين^(٥٥) أو سبعين^(٥٦) منزل).

إنَّ الأحرف الثلاثة، وهي: «ع»، «و»، «س»، الموجودة عند بعض التيارات الشيعية الفالية، وخاصة النصيرية، والتي تحمل دلالات رمزية، نجدها حاضرة في تراث (جابر) بقوة. فالمليم تعني محمد^{صلوات الله عليه}، وهي في ذلك الاستعمال الرمزي تعني المبلغ للشريعة، وظاهر الديانة. والعين تعني عليّ بن أبي طالب^{صلوات الله عليه}، وتعمل على استعراض التعليم الباطني والعميق للدين. والسين تعني سلمان الفارسي. ويساعد المؤمنين في الحصول على العين إدراك تعاليم العين. وفي تراث (جابر) هناك أفضليَّة لا تنكر للعين على الميم، فالمليم تحصل على العلم من خاللها. وكذلك النسبة بين الشريعة والتعليم الباطني والعرفاني تطرح بوصفها تشكيل نسبة بين الميم والعين^(٥٧).

ليس «الإمام في رؤية (جابر) مقدماً على النبي» فحسب، «فالنبي بالتالي لا يقوم بغير إظهار وتعليم سرَّ الإمام الذي هو الصادر الأول عن الله، وهو سرُّ الوحيدة»^(٥٩). ففي تراث (جابر) يعتبر الإمام على^{صلوات الله عليه} أفضل من النبي محمد^{صلوات الله عليه}. وإنَّ هذه الأفضليَّة تحكي عن أفضليَّة الباطن؛ إذ إنَّ النبي محمد^{صلوات الله عليه} في هذه الرؤية ليس سوى حامل للكلام الإلهي، وإنَّ نسبته إلى الباطن كنسبة الاسم إلى المعنى^(٦٠).

يتم السعي في تراث (جابر) إلى تبرير هذه الرؤية. المقبولة عند الغلاة، من قبيل: الإسحاقية، والنميرية، والتي ظهرت على بعض التيارات الإسماعيلية، وبين نزارية قاعة الموت في القرن الهجري السادس^(٦١). وجّلها مستدلة بالمقدار الممكِّن^(٦٢). وإنَّ نفس الاستماتة في الاستدلال والسعي إلى إقناع الخصم على جانب كبير من الأهمية،

ويحتمل أن يكون مؤشراً على احتدام جدل عنيف في أروقة الغلاة في القرن الهجري الثالث والرابع حول هذه المفاهيم^(٣٣).

إن قلب سلسلة المراتب المعنوية - الذي يغلب في الفكر والتراث الغالي - يظهر في تراث (جابر) بوضوح. والمثال على ذلك: «ماجد»، الذي هو من الشخصيات الملوكية، ومن المراتب المعنوية في المنظومة الالهوتية لـ(جابر)، والذي يتوصّل من خلال جهوده وتضحياته إلى أقرب مستويات العلم بـ«الإمام»، ويحصل من وجهة نظر (جابر) على منزلة أسمى من منزلة سلمان، الذي هو «باب»، بل وحتى أفضل من محمد ﷺ، وهو «نبيٌّ وناطق»^(٣٤).

كما أنَّ تصوير (جابر) لمرحلة آخر الزمان ملفتٌ للانتباه. فهو يقول: «إنَّ قيام حكومة القائم ليس شيئاً آخر غير استكمال جهوده في إعادة الحياة إلى العلوم الباطنية». كما هناك إشارات وتلميحات في أنَّ تدوين هذه الآثار هو نوع من التمهيد لظهور القائم^(٣٥).

إذا قلنا بتقسيم المهدوية الشيعية إلى ركنين: معرفيٍّ؛ وسياسيٍّ^(٣٦)، فإنَّ تراث (جابر) يميل إلى «الرُّكن المعرفي» إلى حدٍ أكبر.

من وجهة نظر (جابر) فإنَّ الناس في حياتهم الاعتيادية ليسوا سوى نوع من البذور أو النماذج البشرية الخام، التي تتحمل فترة طويلة من مراحل التناصح، حتى ترى تحقُّقها الفرديُّ والجماعيُّ في آخر الزمان في شخصية القائم. وهذا هو التوجُّه العام لدى جميع البشرية؛ إذ تهدف إلى إنتاج «الإنسان الكبير»^(٣٧).

وبهذه التفاصيل فإنَّ آخر الزمان وظهور القائم من وجهة نظر (جابر) معنى رئيسيًّا وباطنيًّا خاصًا^(٣٨).

وفي كتاب (جابر) (إخراج ما في القوة إلى الفعل) نواجه نموذجاً من التفسير الغالي، الذي لا يشتمل على ما يتلاءم مع صورة الآية، كما هو حال الكثير من تفاسير الغلاة الأخرى، حيث يعمد جابر إلى تفسير الآية ٢٥٨ من سورة البقرة: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذَا قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّي الَّذِي يُحْكِمُ وَيُمْسِكُ قَالَ أَنَا أُخْنِي وَأُمْسِكُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنْ الْمَشْرِقِ فَأَتَتْ يَهَا مِنْ

المغرب فبِهِمَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» خلافاً للتفسير والفهم المتعارف، القائل بأنَّ الحوار في هذه الآية يدور بين النبي إبراهيم عليه السلام وطاغية عصره النمرود الملك الكافر. بل يذهب جابر إلى القول بأنَّ الحوار يدور في هذه الآية بين إبراهيم عليه السلام، الذي هو بحسب المصطلح (ميم) عصره، وأمير المؤمنين علي عليه السلام، وأنَّ المراد من «الذي كفر». الكافر أو الكفار الذين ابتلوا بالبهتان. «الحضور الأعمى» (الذي كان متواجداً هناك)، «لعنة الله عليهم وعلى أمثالهم». من وجهة نظر (جابر) فإنَّ الإمام في كل عصر هو أفضل من «الميم» في ذلك العصر، بحسب القطع واليقين، وإنَّ عامل الفعل الكوني هو الله، والمحيي والمميت، ومحرك الكواكب، هو الظهور البشري للعقل الكلي، والذي يمكن أن يُنسب إليه كل فعل إلهي في العالم. وإنَّ (جابر) يرى الإمام علي عليه السلام في هذا الحوار على هذا المستوى من المنزلة والمقام^(٦٩).

والمفتت للانتباه أنَّ (جابر) على معرفة كاملة بخطبة البيان. أي تلك الخطبة الغالية والمنسوبة لأمير المؤمنين، وهي التي يقول العلامة عنها بأنها لا يمكن أن توجد إلا في كتب الغلة وأمثالهم^(٧٠).. ومتأثر بها إلى حد كبير. وإنَّ الموضع الكيميائي من خطبة البيان الموجود في بعض روایات هذه الخطبة قد انعكس في تراث (جابر) مراراً^(٧١). وإنَّ الجلدكي^(٧٢)، الذي يحتوي تراثه المكتوب في القرن الهجري الثامن على مجموعة كبيرة من ثقافة «الباطنية العملية» في الأقطار الإسلامية، ويشتمل على الكيمياء، والعلاج بالسحر، والسحر بالمعنى الخاص للكلمة، وأحكام النجوم^(٧٣)، والذي يُعد أيضاً من أهم مواريث جابر بن حيان، قد كتب شرحاً على الموضع الكيميائي من خطبة البيان، وقد قام هنري كوريان بتحقيقها^(٧٤). وهذا هو الجدول البياني لاهتمام هذه النحلة بهذا النص المنتحل من قبل الغلة.

إنَّ تعقيب (جابر) على ذكره لاسم الإمام الصادق عليه السلام بعبارة «صلواته علينا»^(٧٥)، يذكرنا بأسلوب بعض الفرق الغالية في شائئها على الإمام^(٧٦). وكأنَ الداعي بهذا النوع من العبارات لا يرى نفسه في تلك المرتبة، وبعبارة أخرى: لا يرى الإمام قريباً من التناول، بحيث لا يمكنه الثناء عليه^(٧٧).

لقد عمد (جابر) إلى بيان وتقرير الاختلافات التي احتملت بين الفرق الشيعية

حول الإمامة، ملتزماً في ذلك أقصى درجات الاحتياط والحذر، حيث إنه لا يصدر أي موقف منحاز في ما يتعلق بامتداد الإمامة في نسل الإمام الحسن أو الحسين، وكذلك الموقف من محمد بن الحنفية، وما ظهر من الخلاف في شأن خلافة الإمام الصادق عليه السلام، فكان في ذلك مجرد رأي للأقوال والآراء فقط.^(٧٨)

يبدو أنه . مع الأخذ بنظر الاعتبار إيمانه بتکثر «الشخص» الروحاني، وإمكان ظهوره في أوقات وأزمنة مختلفة، وبصور متفاوتة . كان يعمل في هذا التقرير على توزيع أدوار الإمام بين عدة أوصياء في وقت واحد، ويتحدث عن إمامية يمكن أن تكون في وقت واحد على عاتق الإمام الحسن عليه السلام، ومحمد بن الحنفية، وزيد بن علي عليه السلام، والإمام الصادق عليه السلام، وابنه إسماعيل. ويعتقد بأن كلاً هاتين الهيئتين اللتين هما إمام في ذاتهما شيء واحد^(٧٩) .

إن مثل هذه الرؤية الشائنة والازدواجية في باب الإمامة نعرفها لدى بعض الفرق والجماعات المتطرفة، والمنسبة إلى التشيع، مما يشير إلى بعض التكهنات، ويثير بعض الشكوك. طبقاً لنقل الأشعري فإن الخطابية كانت تذهب إلى الاعتقاد بوجود إمامين . نبيين في كل جيل: أحدهما: ناطق؛ والآخر: صامت. كما يمكن لنا مقارنة عديدة (جابر) بوجود إمامين متعارضين بما عليه بعض الغلاة والإسماعيلية، من الفائلين بالتمايز بين الإمام المستقر والمستودع، والتي سيستفيد فيها الإمام المستودع من علم الإمام المستقر، وينتفع أيضاً بمرجعيته التعليمية والتيفيدية، ولكنه لا يستطيع توريث الإمامة إلى نسله. فربما كان (جابر) يذهب إلى القول بوجود هذه النسبة بين الإمام الحسن عليه السلام ومحمد بن الحنفية، أو القادة الآخرين، الذين يمكن القول بإمامتهم المتزامنة. ييد أن النصوص الموجودة، والتي تمثل تراث (جابر) من الإبهام والغموض بحيث يجعل التوصل إلى نتيجة قطعية في غاية التعقيد والتعذر^(٨٠) .

وفي الجملة يبدو أن الرؤية الباطنية المطروحة من قبل (جابر) لا توسيع من الشرخ القائم بين الفرق الشيعية، ولا تحصر الطريقة المعنية في اتباع هذا الإمام أو ذاك، وكأنها من هذه الناحية تتعمى إلى تشيع «عام» أو «شامل»^(٨١) .

إن من الأقوال المطروحة من قبل المحققين حول تراث (جابر) القول بأن (جابر)

وتراثه كان ينتمي إلى الخطّ والاتجاه الفكري للإسماعيلية. وحتى باول كراوس كان يصرّ على القول بأنّ التراث المنسوب إلى (جابر) هو من تأليف الباطنية من الفرامطة . الإسماعيلية، وأنّه يهدف إلى غايات سياسية . دينية، وتبشر بظهور مهدي يحتمل أن يكون المراد منه هو الخليفة الفاطمي الأول، وينبئ بتأسيس مذهب جديد ناسخ للشريعة المحمدية^(٨٢).

والرأي الإيجابي الذي يُبديه (جابر) في ما يتعلّق بإماماة الإمام موسى الكاظم عليه السلام، مضافاً إلى عدم تصريحه بإماماة محمد بن إسماعيل، يُبعد شبهة واحتمال انتسابه إلى الإسماعيلية والفرامطة^(٨٣). كما أنّ رؤيته لإماماة إسماعيل لا تسجم مع رؤية الإسماعيليين أنفسهم^(٨٤).

إن فقدان الاتجاه السياسي في طرح مسائل الإمامة^(٨٥) من جهة، وعدم انسجام الرؤية الغالية للغاية لـ (جابر) تجاه الإمام علي عليه السلام، والمشتملة على تفضيله على النبي محمد عليه السلام، مع الرؤية الرسمية للإسماعيلية^(٨٦) من جهة أخرى، يجعل من ارتباط هذا التراث بما توهّمه باول كراوس من التمهيد للثورة السياسية للإسماعيلية، وتأسيس الحكومة الفاطمية، أمراً مستبعداً.

بيد أنّ رؤية (جابر) الغالية جداً للإمام علي عليه السلام، وتفضيله على النبي محمد عليه السلام، مقرونةً بالتعاليم الت-Assixية الموجودة في تراث (جابر)، تكفي للدلالة على أنه لا يمكن أن يدخل في عداد الإمامية الاثني عشرية أيضاً^(٨٧). هذا بغضّ النظر عن رؤيته حول جريان مراحل الإمامة في مجموعات سباعية. وأيّاً كان المراد من ذلك^(٨٨) فإنه لا ينسجم مع النمط الفكري للإمامية الاثني عشرية^(٨٩).

ومن النقاط الملفتة للانتباه في تراث (جابر) . والتي لا تبتعد عن المسائل المتعلقة بالماهاب والفرق . مسألة حضور أخوين رمزيين في واحدة من مؤلفاته، حيث يتباين (جابر) بظهورهما . رواية عن الإمام الصادق عليه السلام . بعد ١٨٢ عاماً من رحيل الإمام السادس(٤٨هـ)، أي حوالي عام ٢٣٠هـ، وفي المرحلة التي يقول فيها: إن قائم العصر سيطبق العدالة^(٩٠).

لا ننسى أنّ عام ٢٣٠هـ هو العام الثاني من بداية «الغيبة الكبرى»، طبقاً لرواية

الإمامية الثانية عشرية؛ حيث بدأت الغيبة الكبرى عام ٢٢٩هـ. وهنا تطرح التساؤلات التالية نفسها: هل كان حصول هذا الاقتران بمجرد الصدفة؟ ألا يدل ذلك على استباق لحدث متوقع في بعض المحافل الشيعية؟ هل هو تاريخ أخذ بعد وقوع الغيبة من قبل الذين أوجدوا تراث (جابر)، وتم توظيفه في هذا السياق؟

يطرح بيير لوري ما يُشبه هذه التساؤلات، ولكنّه يصرّح بأنّه «لا يوجد أي دليل يمكن لنا الاستناد إليه لإصدار الحكم في هذا الشأن بضرس قاطع»^(٤١).

وخلالاً لما ذهب إليه باول كراوس، من القول بأنّ جانبًا كبيراً من تراث (جابر) هو في واقعه منشورات إعلامية قرمطية. إسماعيلية ظهرت في إطار ثورة سياسية، يذهب بيير لوري إلى الاعتقاد بأنّ هذه السلسلة جاءت في سياق ثورة ثقافية. دينية، لا ربط لها بثورات القرامطة، ولا بثورات الإسماعيليين الفاطميين. من هنا فإنّ هذه السلسلة لا تتضمّن إشارات في معرفة الإمام التي تشتمل على انعكاسات وتعابات تاريخية أو سياسية إلا في ما ندر، وإنّ (جابر) لا يبدي أيّ مجهود بارز في سياق الحديث عن «المرجعية السياسية» للأئمة في المجتمع الإسلامي^(٤٢).

هناك في تراث (جابر) عناصر تذكّرنا بالأفكار الإسماعيلية، أو موارد شبيهة بمعتقدات النصيرية^(٤٣)، أو مفاهيم تتجلى في الحد الأدنى منذ عصر أبي الخطاب في بعض التيارات الغالية^(٤٤). ولكن يبدو أنّ هذا التراث لم تبدعه أيّ من هذه الخطوط والتياّرات المحدّدة. والذي يمكن قوله بشكلٍ مختصر. وعلى حدّ تعبير بيير لوري. هو أنّ «هذه السلسلة، سواءً من حيث المسائل المطروحة أو من ناحية أسلوب طرحها، تعكس بعمق اهتمامات محافل الغلة في القرنين الثاني والثالث للهجرة»^(٤٥). وطبقاً لاقتراح بيير لوري بشأن هذه السلسلة يجب أن نذكر تياراً سابقاً على الإسماعيلية، أو يمكن القول: إنّ هناك حركة «متقدمة على النصيرية» (nusayrie-Pre)^(٤٦). يبدو أنّ بيير لوري يذهب إلى الاعتقاد بأنّ تراث (جابر) قد نشأ وظهر في مهد بعض الأفكار والتياّرات التي انتظمت فيما بعد ضمن العقائد النصيرية.

يذهب بيير لوري. استناداً لبعض القرائن. إلى الحدس بأنّ هذا التراث يوجّه خطابه إلى محافل أنصار الأذكياء، التي كان التشيع الغالي يستقطب منها الجزء

الأكبر من أنصاره وأتباعه وأعضائه الرئيسيين، أي: الحرفيين، والصناع، والأطباء، والعطارين، و«صغر الأمراء» المحليين، ونظائر هؤلاء^(٩٧).

وقد صرّح بيير لوري بأنّ «التشييع الجابرية» هيّث لم يجد حاضنة اجتماعية متماضكة، يحتمل أن يكون قد استهلك فيما بعد، وتمّ احتواه من قبل تيارات أقوى منه، من قبيل: الإسماعيلية، والنصرية، والإسحاقية، والتصوف أيضًا^(٩٨).

وإذا تجاوزنا المورد الخاص لتراث (جابر) المدون فإن التحقيقات تزيل الستار عن «الروابط المحددة» التي كانت قائمة بين «الكيمياء» و«التشييع الغالي»، وتثبت أنّ (جابر) لم يكن وحده الشخص (ال حقيقي أو المنتحل) الذي اختص بالكيمياء، وأظهر من نفسه نزعة شيعية غالية. بل كانت هناك شخصيات أخرى، من أمثال: «السائح العلوي»، أو «ابن [أبي] العزاقر [محمد بن علي الشلمغاني]»، مؤلف أربع رسائل في الكيمياء، أو «أبي يعقوب السجستاني الإسماعيلي»، الذي يُنسب إليه كتاب الغرائب في معنى الإكسير، وكذلك «ابن أميل (الكيميائي الكبير)^(٩٩)»، وهي شخصيات يمكن ذكرها في هذا السياق أيضًا^(١٠٠).

- يتبع -

المفهومات

(١) انظر: دانشنامه جهان إسلام ١٦٨: ٩.

(٢) انظر: دانشنامه جهان إسلام ٩: ١٦٨؛ دائرة المعارف تشیع ٥: ٢٤٥، ط٢؛ ياد داشتهای قزوینی ٢: ١٢٩، إعداد: إبرج أفسار، ط٣، طهران، انتشارات علمي: المیرزا محمد باقر الموسوی الخوانساری الإصبهانی، روضات الجنات في أحوال العلماء والسدادات ٢: ٢١٨. مكتبة إسماعيليان، قم وطهران. وعلى الرغم من ذهاب السيد محسن الأمين إلى القول بتعلم جابر بن حيان عند الإمام الصادق علیه السلام: استناداً إلى الروايات والنصوص المترفة، إلا أنَّ كلامه، (والإشكال) الذي يذكره في البداية، ويعود إلى تكراره في الختام أيضاً، دون أن يضع له حلولاً شافية أو مقنعة بطبعية الحال، كلام

متين؛ إذ يقول: «...لم يذكر أحدٌ من أصحابنا الذين أثروا في رجال الشيعة وأصحاب الأئمة... كالطوسى، والنجاشى، ومن عاصرهم أو تقدّمهم أو تأخر عنهم - جابر بن حيان من تلاميذ الصادق، ولا من أصحابه، ولا ذكروه في رجال الشيعة. وهم أعرف بهذا الشأن من غيرهم». (أعيان الشيعة ١: ٦٦٩، حقّقه وأخرجه: حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت).

وقد عزا العلامة الشوشترى في (قاموس الرجال ٢: ٥٠٧ - ٥٠٨، ط٢، مؤسسة النشر الإسلاميّ، قم، ١٤١٠هـ) عدم ذكر جابر بن حيان في الفهرست ورجال شيخ الطائفة الطوسى، وفهرست النجاشى، إلى غفلة هذين العلمين عن تقريرات ابن النديم. وللأسف الشديد فإنَّ الشوشترى لم يعُن بالغموض الكبير الذي يكتفى السيرة التاريخية ببيان (جابر)، والذي نرى جوانب منه في كتاب ابن النديم نفسه، وعدم رواية كبار الإمامية عنه، والتي لا يمكن أن تخفي على متتبع خبير مثل: العلامة الشوشترى. ولو أنه أعطى هذه الأمور مزيداً من اهتمامه لما نسب الغفلة على هذا النحو للشيخين: الطوسى؛ والنجاشى.

والحقيقة أنَّ العلامة الشوشترى على الرغم من مكانته الرفيعة في مجال اختصاصه يبدو متسامحاً في ما يتلقيه بفنون وحقول المعرفة الشيعية القديمة، وإنَّ فائنه - من باب المثال - ما كان ليأخذ كتاب (مغز متذكر جهان شيعة)، لمؤلفه ذيبيح الله منصوري. في باب المفضل بن عمر الجعفى. مأخذ الجد، ولما استند إليه. (انظر: قاموس الرجال ١٠: ٢١٨، ط١، مؤسسة النشر الإسلاميّ، قم، ١٤٢٢هـ؛ وكتاب توحيد المفضل: ١٣ - ٢٩، ترجمة: الملا محمد باقر المجلسى، وتقديم: محمد تقى الشيخ الشوشترى، انتشارات قيقه، طهران، ١٣٦٦هـ.ش).

لقد كان ذيبيح الله حكيمًا إلهيًّا، وهو المعروف بـ(ذبيح الله منصوري) (١٢٧٤ - ١٣٦٥هـ.ش) كتاباً معروفاً بعدم أمانته في الرواية والترجمة، بل لم يكن ليتبرّغ عن الوضع والتلليس أبداً. (انظر: إسماعيل جمشيدى، ديدار با ذيبيح الله منصوري: ٢٧٧ - ٢٨٢، ٢٢٧ - ٢٣٨، ٣٥٦ - ٣٦٣، ٢٢٩ - ٢٣٨). وفي الحقيقة لم يكن ذلك بسبب الترجمة (بالمعنى الصحيح للكلمة)، التي لم يكن على دراية كافية بها (انظر: المصدر السابق: ٤٠١، ٤٢٣، ٤٢٤)، بل من خلال نوع النقل العصرىّ (قارن: المصدر السابق: ٤٢٣). والخيال الجامح، وفبركة القصص، والتغيير الفاحش في النصوص الموجودة أو الموهومة - أحياناً .. مما كان يعمد إلى ترجمتها، وباهي العديد من القراء بقراءتها.

وعلى أيّ حال فإنَّ وقاحة وجراة ذيبيح الله منصوري في الوضع والدّس. ويبدو أنَّ الظروف وال الحاجة المادية والمعاشية وخلفيته المهنية - أي التهميش في بعض الصحف التي يقرأها العامة - كان لها تأثير كبير على ذلك، وغياب ردود الفعل الواسعة، وعدم الاهتمام الاجتماعى والثقافى الكافى في مجتمع المخاطبين والقارئين له، أدى بالتدریج ببعض الفضلاء من الجامعة وغيرها إلى حمل تلفيقات هذا الكاتب الزاخر في العطاء على محمل الجد، ويولونها مزيداً من الاهتمام (انظر النموذج: المصدر السابق: ٤٢٨ - ٤٢٠).

إنَّ كتاب (مغز متذكر جهان شيعة: إمام جعفر صادق عَلَيْهِ السَّلَام) - الذي نسبه ذيبيح الله منصوري إلى (مركز الدراسات الإسلامية في إستراسبورغ) [كذا]. وادعى ترجمته واقتباسه (انظر: مغز متذكر

جهان شيعه، صفحة العنوان، ط٢، سازمان جاب وانتشارات جاودان، طهران، ١٣٥٥هـ.ش)، أو تفصيل ويسط موضوعاته ومسائله (انظر: المصدر السابق: ١٨)، واحد من هذه المؤلفات المنتقلة من قبل هذا المؤلف الذي يمتهن فن العواة. ورغم البحث العثيـث في المكتبات الفريـية، والاستفسار من مشاهير المستشرقين الفرنسيـين . وحتى التحقيق الشفهيـ مع ذبيـح الله منصوري في حيـاته .. لم يتم العثور على أثر لكتاب يمكن اعتباره أصلـاً لهذا العمل (انظر: ديدار با ذبيـح الله منصوري: ٤٣٠ - ٤٣٤). نعم، تـمكـن أحد المحققـين في نهاية المطاف من العثور على رسالة لا تزيد على العـشر صفحـات في استراـسبورغ، وأدرك أنـ ذـبيـح الله منصوري على ما يـبـدو قد أـلـفـ كتابـه البـالـغـ ٦٠٠ صـفـحةـ كـتـفصـيلـ لهذه الصفحـاتـ العـشرـةـ (انـظـرـ المصدرـ السـابـقـ: ٤٣٦).

والملفت للانتبـاهـ بناءـ على بعضـ الروـاـياتـ . أنـ كتابـ (مـغـزـ مـتـفـكـرـ جـهـانـ شـيـعـهـ) قد طـبعـ حتـىـ منـتصـفـ عـامـ ١٣٦٥هـ.شـ عـشـرـ مـرـاتـ، وـبلغـ مـجمـوعـ عـدـدـ النـسـخـ المـطـبـوعـةـ لـهـذـاـ الكـتـابـ طـوـالـ هـذـهـ المـدـدـ ٢٨ـ أـلـفـ نـسـخـ (المـصـدرـ السـابـقـ: ٤٣٩). وأـمـاـ الـآنـ حـيـثـ نـعـمـلـ عـلـىـ تـسوـيـدـ هـذـهـ الصـفـحـاتـ فإنـ اللهـ يـعـلـمـ كـمـ بـلـغـ عـدـدـ النـسـخـ المـطـبـوعـةـ وـالـمـنشـورـةـ مـنـ هـذـاـ الكـتـابـ المشـحـونـ بـالـهـرـجـ وـالـمـرـجـ، وـالـفـمـ بـالـوـضـعـ وـالـدـسـ وـالـتـزوـيرـ، وـالـلـهـ يـعـلـمـ أـيـضاـ مـدىـ التـشـوـيشـ الـذـيـ تـرـكـتـهـ عـلـىـ الـذـهـنـيـةـ الـثـقـافـيـةـ السـائـدـةـ فـيـ الـمـجـتمـعـ.

وـحيـثـ كانـ ذـبيـحـ اللهـ منـصـورـيـ عـلـىـ هـذـهـ الشـاكـلـةـ، وـكـتـابـهـ (مـغـزـ مـتـفـكـرـ جـهـانـ شـيـعـهـ) عـلـىـ هـذـهـ الصـفـةـ، الـتـيـ يـظـهـرـ تـأـثـيرـ الـخـيـالـ الـقـصـصـيـ الـجـامـعـ بـادـيـاـ حـتـىـ عـلـىـ سـطـوـرـهـ الـأـلـوـنـ، كـيـفـ أـمـكـنـ لـعـلـمـ بـصـيرـ وـفـدـ مـثـلـ الـمـحـقـقـ الـشـوـشـتـريـ، أـنـ يـاخـذـهـ عـلـىـ مـحـمـلـ الـعـدـدـ؟!

لـقـدـ أـطـبـنـاـ فـيـ الـكـلـامـ، غـيـرـ أـنـ مـنـاسـيـةـ الـمـقـامـ وـضـرـورـةـ تـبـيـبـ الـمـرـامـ هيـ الـتـيـ أـجـأـتـاـ إـلـىـ هـذـهـ الإـطـالـةـ، وـخـاصـةـ أـنـ مـرـبـطـ الـكـلـامـ يـدـورـ حـولـ هـذـهـ الـاضـطـرـابـاتـ الـتـيـ تـجـعـلـ عـبـارـةـ حـكـيمـ نـيـشاـبـورـ قـرـيبـةـ مـنـ الـحـقـيقـةـ. إـذـ قـالـ: «إـنـ قـوـتـاـ الـفـالـبـ هوـ الشـائـعـاتـ، وـصـلـبـ ثـقـافـتـاـ حـجـيـةـ الـظـنـونـ» (بـخارـاـ، الـعـدـدـ ٧١، خـرـدـادـ . شـهـرـيـوـرـ . شـهـرـ ١٣٨٨هـ.شـ).

(٣) إنـ الشـكـوكـ الـتـيـ تـحـومـ حـولـ وجودـ (جابـرـ) أوـ عـدـمـهـ تـعودـ فـيـ الحـدـ الأـدـنـىـ إـلـىـ الـقـرـنـ الـهـجـرـيـ الـرـابـعـ. فـقـدـ ذـهـبـ أـبـوـ سـلـيـمانـ الـمـنـطـقـيـ السـجـستـانـيـ (٣٧٠ـ أـوـ ٣٩٠ـ هـ) إـلـىـ التـشـكـيكـ فـيـ نـسـبةـ تـأـلـيفـ مـجـمـوعـةـ مـنـ الـكـتـبـ إـلـىـ (جابـرـ)، وـقـالـ بـأـنـ مـؤـلـفـهاـ الـعـقـيقـيـ رـجـلـ اـسـمـهـ (حـسـنـ بـنـ نـكـدـ الـمـوـصـلـيـ)، كـانـ تـرـبـيـطـهـ بـمـعـرـفـةـ شـخـصـيـةـ كـمـ ذـكـرـ أـبـنـ النـديـمـ . الـذـيـ أـلـفـ فـهـرـسـهـ عـامـ ٣٧٧ـ هـ. أـنـ (جـمـاعـةـ مـنـ أـهـلـ الـعـلـمـ وـأـكـابرـ الـوـرـاقـينـ) يـذـهـبـونـ إـلـىـ عـدـمـ الـاعـتـقادـ بـوـجـودـ (جابـرـ). (انـظـرـ: دـانـشـنـاـمـهـ جـهـانـ إـسـلامـ ٩: ٦٦٧ـ طـ؛ أـبـنـ النـديـمـ، كـتـابـ الـفـهـرـسـ: ٤٢٠ـ، تـحـقـيقـ: رـضاـ تـجـدـدـ).

(٤) للـلـأـسـفـ الشـدـيـدـ إـنـ بـعـضـ أـهـلـ الـفـصـلـ لـمـ يـعـرـ الـاـهـتـمـامـ الـكـافـيـ لـجـذـورـ التـشـكـيكـ فـيـ الـوـجـودـ الـتـارـيـخـيـ لـشـخـصـيـةـ (جابـرـ). وـلـمـ يـلـقـنـتوـ إـلـىـ صـمـتـ الـمـصـادـرـ الـتـيـ كـانـ يـجـبـ أـنـ تـذـكـرـ تـارـيخـ (جابـرـ)، وـكـذـلـكـ إـنـكـارـ الـمـنـكـرـيـنـ مـنـ الـقـدـامـيـ، وـلـمـ يـلـقـنـتوـ بـشـكـلـ صـحـيـحـ إـلـىـ الـاضـطـرـابـ الـكـبـيرـ فـيـ التـرـاثـ الـمـنـسـوبـ إـلـىـ (جابـرـ)، وـعـدـمـ اـنـسـاجـمـهاـ مـعـ الـأـطـرـ الـتـارـيـخـيـ الـمـدـعـاةـ لـ (جابـرـ).

وـمـنـ الـأـمـورـ الـمـدـرـجـةـ فـيـ خـانـةـ هـذـاـ التـسـامـحـ نـجـدـ الـدـكـتـورـ ذـكـيـ نـجـيبـ مـحـمـودـ الـمـصـرـيـ يـقـتـحـمـ سـاحـةـ الـمـعرـكـةـ الـثـقـافـيـةـ مـرـتـجـأـ، وـهـوـ يـذـكـرـ بـأـنـ الـذـيـنـ يـكـرـونـ الـوـجـودـ الـتـارـيـخـيـ لـجـابـرـ بـنـ حـيـانـ هـمـ مـنـ الـذـيـنـ يـسـتـكـثـرـونـ عـلـيـهـ بـنـوـغـهـ وـعـبـرـيـتـهـ الـفـكـرـيـةـ الـفـذـةـ الـتـيـ تـجاـوزـتـ كـلـ الـحـدـودـ، وـحـيـثـ إـنـهاـ تـخـطـتـ حدـودـهاـ

الطبيعة لم يكن لهم بدّ سوى اعتباره أسطورة من صنع الخيال الجامح للمتقدّمين (تحليلي أذ آراري جابر بن حيّان: ١٥، نقله إلى الفارسية: حميد رضا شيخي، مشهد، بنیاد بجوهشهای إسلامی، ١٣٦٨هـ.ش).

وهنالك دفاعُ أكثر مما شاءَ، ولكن تعوزه الدقة، وهو دفاعُ الأستاذ المحترم الدكتور السيد حسين نصر - دام بقاوئه - إذ يبدو الركام الهائل من (الوثائق التاريخية، واستشهادات كتاب التذكرة في القرون التالية) من وجهة نظره على مستوى كبير من الأهمية (انظر: نظر متفكران إسلامي درباره طبیعت: ٢١ . ٢٢ . ط٣، خوارزمی، طهران. ١٣٥٩هـ.ش)، وتشكل سداً منيعاً في مواجهة الشكوك المذكورة آنفأ؛ في حين لو أنه دقق مليأً لأدرك بشكل أفضل منا أن تلك (الوثائق) وشهادات كتاب التذكرة تستند إلى تلك النصوص والتراث المنسوب إلى (جابر)، وهي ليست أساساً ثابتة ومتبينة، وإنما هي أساساً وصلت إليهم بالوجادة. وعليه فحيث كانت فاقدةً للاستقلال يكون الاستناد إليها: لإثبات أصلية هذا التراث، عديم الجدوى، وينتهي إلى نوع من (الدور) الباطل.

وللتقرير إلى الأذهان نقول: إن هذا النوع من الاستدلال شبيهٌ بالاستدلال العليل الذي يسوقه أولئك الذين يرون المدعىات الموجودة في كتاب سليم بن قيس الهلاي شاهداً على اعتباره وأصالته، فلا تغفل.

وإنَّ الشیخ عبد الله نعمة من الدين أصرّوا؛ بسبب عدم تفاصیلهم الكافی إلى عمق بعض الإشكالات والإبهامات من جهة، وضعف عدم اعتبار بعض الشواهد والقرائن التي جعلها مستنداً ومستمسكاً لحكمه من جهة أخرى. على الواقعية التاريخية لشخصیة جابر بن حيّان (انظر النموذج: فلاسفة شیعه: ٢١٧ - ٢١٨، ترجمة: السيد جعفر غضبان، وتحقيق: پرویز اتابکی، طهران، سازمان انتشارات وأموزش انقلاب إسلامی، ١٣٦٧هـ.ش).

ويذهب بعض المعاصرین - من الذين يبدو أنَّ النزاعات الطائفية والفتوية قد استحوذت على ذهنیته ولفته - إلى الاعتقاد بأنَّه حيث كان جابر بن حيّان قد أخذ علم الكيمياء عن الإمام الصادق عليه السلام ذهب البعض إلى الادعاء بأنَّه شخصية أسطورية، وإنَّ لهذه الدعوى في الحقيقة جذوراً في الأغراض والأهواء التي يحملها جماعة، أو جهل بحقيقة مقام الإمام، أو أنها تعود بجذورها إلى العداوة والبغض الذي يكتنُّ أعداء أهل البيت(ع) للذين ينشرُون فضائلهم (انظر: أسد حیدر، الإمام الصادق والمذاهبون الأربع: ٤٢٥ - ٤٢٨، ط٤، مکتبة الصدر، طهران، ١٤١٣هـ.ش؛ السيد علي الشهريستاني، وضوء النبی عليه السلام: ٤٥٧ - ٤٥٨، ط١، بيروت، ١٤١٥هـ).

وبطبيعة الحال فإنَّ هؤلاء الذين ينتصرون لنظرية (المؤامرة)، أو يصفون الخصوم بـ (المغرضين)، لم يقدموا أيَّ إيضاح أو إجابة شافية عن موارد الفموض والإبهامات التي أثارها الناقدون حول الشخصية التاريخية لجابر بن حيّان، على نحو ما تقدّم.

(٥) على الرغم من الأهمية الكبيرة التي كانت ولا تزال تعنينا في موضوع (جابر بن حيّان) من الناحية التاريخية للعلوم التجريبية، ومن الناحية الفكرية والدينية، إلا أننا لم نبادر إلى القيام حتى بمحاولات فردية جادة وتحقيقية في هذا الشأن، ولم نعمد إلى شحد الهم في ترجمة ونقل تحقيقات الآخرين.

ربما كان أكثر الكتب الجامعية تناولاً لموضوع (جابر بن حيان) هو الكتاب الذي ألهه الدكتور زكي نجيب محمود المصري، والذي ترجمه السيد حميد رضا شيخي إلى اللغة الفارسية، تحت عنوان: (تحليلي أز آرای جابر بن حیان)، وطبع من قبل دار نشر بنیاد بجوهشهای اسلامی، مشهد، ١٣٦٨هـ. ولكن . للأسف الشديد . فإن مؤلف هذا الكتاب قد تعاطى أحياناً بسطحية تفوق الوصف، في الوقت الذي ينبغي أن يكون المخاطب به عموم أهل العلم والتحقيق، الأمر الذي قلل من قيمةه العلمية. رغم أنها لا تذكر جدواه وفائده وسط (الجدب الثقافي والتحقيقي) الذي نعيشها.

ومن الجدير بالذكر أنّ الأستاذ حسين معصومي همداني - الذي يعدّ من المنظرين القلائل في تاريخ العلم في هذه الرقعة الجغرافية .. في نقهـة المقتنـب، والذي أرسـله على شـكل إشارات برقـية، تحت عنوان: (أز بـهـر خـدا مـخـواـن!)، والذي كـتبـهـ على ذـلـكـ المؤـلـفـ قـبـلـ سـنـواتـ عـدـيدـةـ (انظر: نـشـرـ دـانـشـ ٧١، خـرـدـادـ وـتـيرـ عـامـ ١٣٦٩هـ.شـ)، أـثـنـىـ عـلـىـ عـمـلـ الـمـتـرـجـمـ، بـيـنـماـ وـصـفـ جـهـودـ المؤـلـفـ بـالـضـحـالةـ وـالـسـطـعـيـةـ مـنـ النـاحـيـةـ التـحـقـيقـيـةـ.

(٦) عنوانه في اللغة الفارسية: (کیمیا وعرفان در سرزمین اسلام)، العرب.

(٧) ومن الجدير بالذكر أنّ القسم الأول من مقالة (جابر بن حيان)، في دانشنامه جهان إسلام (موسوعة العالم الإسلامي) ٩: ١٦٧ - ٢٥٣، هي من تأليف بيير لوري. وسنعتمد من الآن فصاعداً إلى الإكثار من الإحالة إليها. وقد عمدت السيدة مستورة خضرائی إلى ترجمتها إلى اللغة الفارسية، وهي مصدر قيمٌ لمن يريد الاطلاع على شخصية جابر بن حيان.

ومن المناسب أيضاً أن نأتي على ذكر مقالة (جابر بن حيان) في زندگینامه علمی دانشوران (الحياة العلمية للمفكرين) ٤: ٢٥٠ - ٢٥٣، تحقيق: تشارلز كولستون غيلبيسي (Charles Coulston Gillipsie)، ترجمة: أحمد آرام و....، تحت إشراف: أحمد بيرشك، ط١، شركت انتشارات علمي وفرهنگی، طهران، وبنیاد دانشنامه بزرگ فارسی، ١٣٨٧هـ.ش)، ومؤلفها (M. Plessner)، وترجمها إلى الفارسية: الأستاذ حسين معصومي همداني.

(٨) غنيٌ عن التذكير أنّ أرقام الصفحات التي تدرج في نصّ المقالة ضمن معقوفتين تعود إلى كتاب بيير لوري.

(٩) وقارن أيضاً بين الصفحتين ١٧ و١٨.

(١٠) انظر: (کیمیاء وعرفان در بلاد اسلامی): ٢٦.

(١١) المصدر السابق: ٢٦، ٢٨، ٢٠.

(١٢) لقد سعى عالم التراث التركي الكبير الأستاذ فؤاد سزكين في كتابه القيم (تاریخ نگارش‌های عربی ٤: ١٨٧ - ٢٥٢، ترجمة وتدوين واعداد: مؤسسة نشر فهرستگان، بجهود من: خانه کتاب، ط١، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، طهران، ١٣٨٠هـ.ش، إلى إثبات الأصالة لتراث (جابر) من خلال عملية بحث وتحقيق واسعة.

وبغض النظر عن مقدار اتفاقتنا ومماشتنا مع المعطيات التي توصل إليها الأستاذ سزكين علينا أن لا نتجاهل حقيقة أننا لو أمنا بما توصل إليه سزكين تكون قد أمنا يامكانية العثور على مقدار لا يأس به من المؤلفات النسبية إلى (جابر) في القرن الهجري الثاني. ولكن هذا لا يعني بالضرورة أن يكون

نصوص معاصرة.. السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢م - ١٤٢٢هـ

(جابر) نفسه شخصية تاريخية عاشت في القرن الهجري الثاني، وتلمندت على يد الإمام الصادق عليه السلام، وأنه قد كتب هذه المؤلفات المتعددة بنفسه.

عبارة أخرى: إن الأستاذ فؤاد سزكين لم يعالج الفموض والإشكالات التي تكتنف شخصية (جابر)، وانتسابه إلى المجتمع الشيعي، وإنحرافاته في حلقة أصحاب الإمام الصادق عليه السلام.

وعليه لورسح رأي الأستاذ سزكين تعيينا القول: إن الأندية الفالية التي أبدعت التراث المنسوب إلى (جابر) يحتمل أن تكون قد قامت بهذه العملية في نفس القرن الهجري الثاني، وليس بعده.

لم يأت سزكين بدليل معتبر يثبت تلمند (جابر) على يد الإمام الصادق عليه السلام، ولم يتمكن من إزاحة بصمة الغلاة عن تراثه. كما أنه لم يكن في وارد القيام بهذه المهمة.

والغاية كما تقدّم أنه يجب تجنب الخلط المحتمل بين أصالة تراث (جابر) وبين الأصالة التاريخية لـ (جابر) وخصائصه الشخصية.

(١٣) انظر: الكيمياء والعرفان في البلاد الإسلامية: ١١٩.

(١٤) المصدر السابق: ٧٠.

(١٥) المصدر السابق: ١٢٧.

(١٦) في ما يتعلّق باسم (أذن العمار)، الذي هو اسم نبّة أيضاً (انظر: لفت نامه دهخدا)، يمكن لنفس هذه التسمية الغريبة (سزكين، تاريخ نكارشهاي عربي ٤: ١٧٥) أن تكون كافية للتشكيك والتأمل.

وأما في ما يتعلّق بـ (العربي الحميري) فهناك أمورٌ أكثر مدعماً للتأمل: فإنَّ هذا الرجل، الذي يدعوه جابر باسم (الشيخ الكبير)، طبقاً لأدعائه تلميذه هذا - الذي هو طريقنا الوحيد إلى معرفته - يجب أن يكون قد ولد في العصر العاشر، وعاش حتى أدرك القرن الهجري الثاني (انظر: سزكين، تاريخ نكارشهاي عربي ٤: ١٧٥، ١٨٩، ١٩٠).

إنَّ المحققين لا يملكون إجابة عن سبب إبطاق الجهل حول شخصية على هذا الحجم والمستوى العلمي الكبير، وهذا العمر الطويل، ومعاصرته لأمم محطّات صدر الإسلام، فلم يرو عنه أيّ شخص، ولم يرد ذكره في مصدر موثوق.

قال الأستاذ فؤاد سزكين، في تقرير له عن أصالة تراث (جابر)، في شأن (العربي الحميري): «بناءً على النصوص الموجودة عندنا بلغ هذا الرجل من العمر ٤٦ عاماً. ويحتمل وقوع الخطأ في كتابة الأرقام في هذا العدد» (تاريخ نكارشهاي عربي ٤: ١٧٥).

لم يذكر الأستاذ سزكين السبب في احتماله وقوع الخطأ في كتابة هذا العدد. فإنَّ كان يستبعد نفس هذا العمر المديد . ومن المستبعد أن يكون الأمر كذلك. لن يكون لنا كلاماً بطبيعة الحال، ولكنه إذا قال بإمكان حصول هذا العمر الطويل لشخصٍ . وهو ما يشهد به صريح القرآن الكريم والأخبار المتواترة . ربما كان سبب استبعاده يعود إلى ما يدور في خلده حول سبب إهمال المصادر المعتمدة والرواية المؤثّرين وسكتوهم وتجاهلهم مثل هذا العمر الطويل لهذه الشخصية الهامة التي عاشت في هذه المرحلة التاريخية باللغة الأهمية!

كان الأخرى بالأستاذ فؤاد سزكين . مع وجود هذا الفموض الكبير الذي يكتنف تاريخ وتراث (جابر) .

أن لا يغفل احتمال الجانب الأسطوري في شخصية (الحجري الحميري). وعلى الرغم من أننا لا ننكر إمكان حدوث طول العمر لشخص ما؛ انطلاقاً من انسجامنا مع تعاليم القرآن الكريم، فإننا في الوقت نفسه نرى فرضية طول العمر في الغالب أقرب إلى الأساطير، بل إن طول العمر يُعد من مقومات الرؤية الأسطورية.

ومن يعلم؟ ربما أمكن لنا أن نشكّ في القراءة المتعارفة لـ (الحميري) - بكسر الحاء . واحتمنا قراءة فتح الحاء . أيضاً (الحميري)، وخاصة إذا أخذنا قياسها على صاحبه (أذن العمار) !!

(١٧) يمكن لنا أن نتحمل أن الشخص أو الأشخاص الذين اختاروا اسم (جابر بن حيان) لهذه الشخصية الرمزية قد أخذوا أو أخذوا بنظر الاعتبار ما تحمله هذه التسمية من الدلالات والمفاهيم بدقة، تماماً كما هو الأمر بالنسبة إلى مَنْ اختار اسم (حيّ بن يقطان) لشخصيَّته المختلفة. فـ (جابر) صيغة فاعل من الجبر، في قبال الكسر، وـ (حيان) يفترض فيها أن تكون مشتقة من (الحياة) والبقاء.

مضافاً إلى ذلك لا يبعد أن يكون الاسم المحبوب لـ (جابر) في تراث الغلاة، من قبيل: جابر بن يزيد الجعفي، هو الذي ساق مَنْ اختلق هذه الشخصية إلى اختيار هذه التسمية؛ إذ . كما سيأتي . إن تراث جابر بن حيان مفعم بالأفكار الغالية، أو على صلة وثيقة بتيّار الغلاة في التشيع الذي يعود إلى القرون البعيدة. وعليه يحتمل قوياً أن تكون هذه الشخصية من اختلاق الجماعات الغالية.

قال الدكتور زكي نجيب محمود الذي يصرّ على الوجود التاريخي لشخصية جابر: «يُقال: إنه إنما سمي بـ جابر لأنَّه أعاد تنظيم العلم، من جَبَرِ العلم أي أعاد تنظيمه» (تحليلي أز آراري جابر بن حيان: ١٦).

ويفهم من هذا الكلام أنَّ (جابر) ليس اسمًا حقيقياً ليطل هذه القصة. بل هو أقرب إلى الاسم المستعار.

ولا بأس من التذكير بما يلي:

«إنَّ من بين علماء الكيمياء الذين استند إليهم جابر بن حيان في كتاب المجردات أحَّ له يدعي مشرق...» (تاريخ نگارشهاي عربی: ٤: ١٧٢). فهل كان لاختيار اسم (مشرق) صلة واضحة بالاسم المحبوب للفنوسيَّة، أي (الإشراف)، ولا ينبغي اعتباره منبثقاً عن الوعي والإدراك الباطني؟ لغضَّ الطرف. وطبعاً علينا أن نضيف أيضاً:

إنَّ اسم (جابر بن حيان)، أو على قراءة أخرى: (جابر بن حيان)، مذكور في بعض النصوص القديمة (انظر: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، عيون الأخبار: ٢: ٣٤٢ (النصّ والهامش)، دار الكتاب العربي، بيروت، أوفست عن طبعة دار الكتب المصرية، ١٣٤٣هـ) بوصفه شاعراً عربياً (جاهلياً).

كما كان هناك أخوان: أحدهما اسمه (جابر)، والأخر اسمه (حيان)، ذكر اسمهما في البيت المعروف للأشعر الشاعر العربي المخضرم والشهير. والذي استشهد به أمير المؤمنين في خطبته المعروفة بالشاقشقة إذ يقول: «شَتَّانَ مَا يَوْمِي عَلَى كُورَهَا وَيَوْمُ حَيَانَ أَخِي جَابِر» (انظر: نهج البلاغة: ١٠، ٤٥، ط٢، شركت انتشارات علمي وفرهنگی، طهران، ١٣٧١هـ.ش)، ويقال: إنَّ حيان هذا كان كبيراً

بني حنيفة. وكان رجلاً ثرياً مبدراً مبتلاً، يسعى وراء طلب اللذة والهوى. وإن الأعشى كان نديمه. وأما جابر فهو أخو حيّان الصغير (انظر: المصدر السابق: ٤٥٠).

فهل كانت هذه الأسماء التاريخية (انظر أيضاً: ياد داشتهای قزوینی ٢: ١٢٩) هي التي ألهمت أولئك الذين اختلقوا الشخصية الأسطورية لـ (جابر بن حيّان)؟ لستُ أدرى.

(١٨) فهرست ابن النعيم: ٧٢، ٧٢.

(١٩) إن لقب (باب الإمام)، أو (باب الأئمة)، من الألقاب التي شاع استعمالها منذ الأزمنة البعيدة إلى الفترات المتأخرة، من قبل الغلة والجماعات الباطنية المنحرفة عن الخط الشيعي المعتدل. رغم أن الشيعة العتديين يستعملون هذا اللقب أحياناً في إطار الاتجاه العتدي. وب شأن بعض أصحاب الأئمة (عم)، ولكن ليس هذا الاستعمال الكثير لهذا المصطلح من قبل الغلة والمنحرفين الآلاف ذكرهم، بل واستعماله المتزايد من قبل الجماعات العتدة في حق بعض أركان الانحراف أعطى هذا المصطلح نوعاً من التداعي الذهني المزروع بالغلو والارتفاع (المزيد من التفصيل انظر: دانشنامه جهان إسلام ١: ١١، ١٣، ١٢، في مقالات (الباب الأول) و(الباب الثاني)، ١٦، ١٧، في مقالة (الباب السيد علي محمد الشيرازي): دائرة المعارف تشیع ٢: ٢، ٢، في مقالة (الباب)).

وعلى أي حال هناك حاجة ماسة إلى البحث فيما إذا لم يكن مصطلح (الباب) مصطلاحاً غالياً. وأنه تسرّب من القنوات الفكرية لخطّ الغلو إلى النصوص الشيعية العتدة، ثم شاع استعمالها وتداولها عندهم.

وهناك استفهام يطرح نفسه أيضاً وهو: هل المدة الزمنية المفترضة لارتباط (جابر) بالإمام جعفر الصادق عليه السلام شع لجميع هذه المعلومات، والتردُّد من قبله على الإمام عليه السلام، وإملاء الإمام عليه السلام تكفي تلك المدة لارتقائه (جابر) مقاماً رفيعاً، حتى يصل إلى مرتبة يكون فيها منزلة (الباب) لدى ذلك الإمام؟، وخاصة أنه يبدو من تراث (جابر) أنه عندما حضر عند الإمام الصادق عليه السلام للمرة الأولى كان على درجة عالية من العلم، وحتى في صناعة الكيمياء لم يكن هاوياً.

يقول الدكتور زكي نجيب محمود، الذي يصرّ على الوجود التاريخي لشخصية جابر بن حيّان ما مضمونه: «...يجب أن تكون مدة ارتباط (جابر) بجعفر الصادق قصيرة؛ لأنّ وفاة جعفر الصادق كانت في عام ٧٦٥م، أي بعد حوالي عشرين سنة من ولادة (جابر)» (تحليلي أز آرای جابر بن حيّان: ٢٠).

يجمع العامة وخاصة على أنّ وفاة الإمام الصادق عليه السلام كانت في عام ١٤٨هـ. في شهر شوال، بناءً على القول المشهور والمختار (انظر: الشيخ محمد تقى التسترى، رسالة في تواریخ النبی والآل عليهما السلام: ٤١، ط١، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٢٢هـ). وقد ذهبت أكثر المصادر إلى تأريخ ولادة (جابر) بعام ١٠٢ أو ١٠٤هـ (انظر: دانشنامه جهان إسلام ٩: ١٦٧). وبذلك يكون عمر (جابر) عند وفاة الإمام الصادق عليه السلام حوالي ٤٥ سنة.

وهذا يُثبت . خلافاً لما ذهب إليه الدكتور زكي نجيب محمود . أنّ جابر كانت له الفرصة الكافية للاستفادة العلمية الوفيرة من ذلك الإمام الهمام. ولكنّ تلك المدة الوفيرة والفرصة الكافية هي التي تجعل من عدم ذكره في المصادر الموثوقة والمعتبرة والمحضرة بحياة الإمام الصادق عليه السلام مسألة أكثر

- تعقيداً: إذ لو كانت لـ (جابر) تلك الفترة والفرصة الكافية للاستفادة من معين الإمام وتراثه العلمي، حتى وصل إلى تلك الدرجات والمراتب العالية، فلماذا لم يرد له أي ذكر في تلك المصادر؟!
- (٢٠) انظر: الكيمياء والعرفان في البلاد الإسلامية: ٦٤، ١٢٢.
- (٢١) قارن: اعتقادات الشيخ البهائي: ٤٢٥ - ٤٢٦، إعداد وتحقيق: جويا جهانبخش، ط١، انتشارات أساطير، طهران، ١٣٨٧ هـ.
- (٢٢) انظر: الكيمياء والعرفان في البلاد الإسلامية: ٢٧، ٥٩، ١٨٧.
- ربما لم يكن من باب الصدفة أن يقع تراث (جابر) موضع اهتمام شخصية كانت في بدايتها شيعية باطنية، وانتهت لتصبح فيما بعد غالبية منحرفة، مثل: شخصية محمد بن علي الشاعفاني (المتوفى سنة ٣٢٢ هـ)، والمعروف باسم أبي العزاقر (انظر في شأنه: حسين الساعدي، الضعفاء من رجال الحديث: ٢: ٢٢٢ - ٢٢٢، ٢٢٢، و...، ط١، دار الحديث، قم، ١٤٢٦ هـ)، حتى ألف كتاباً في شرح كتاب الرحمة المنسوب إلى جابر (انظر: فهرست ابن النديم: ٤٢٥، تحقيق: رضا تجدد؛ العالمة الشيخ محمد تقى التستري، قاموس الرجال: ٩، ٤٤٦، ط١، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٩ هـ).
- إن كتاب الرحمة هو نفسه الكتاب الذي كان (جابر) - على رواية - يحتفظ بنسخة منه تحت وسادته عندما توفي في مدينة طوس عام ٢٠٠ هـ (انظر: دانشنامه جهان إسلام: ٩: ١٦٧؛ تاريخ نگارشهاي نگارشهاي عربي: ٤: ١٧٤).
- ولا يبعد أن يكون الذي اخترق هذه القصة قد أراد أن يضفي من خلالها أهمية محورية على هذا الكتاب ضمن مجموعة الأفكار وال تعاليم المنسوبة إلى (جابر).
- وفي ما يتعلق بالباب الآخر لشروح كتاب الرحمة انظر: دانشنامه جهان إسلام: ٩: ١٧٢؛ تاريخ نگارشهاي عربي: ٤: ٢٥٧.
- (٢٣) انظر: الكيمياء والعرفان في البلاد الإسلامية: ٥٩، ٧٠.
- (٢٤) المصدر السابق: ٦١.
- (٢٥) المصدر السابق: ١٧.
- (٢٦) يعتبر علم (الكيمياء) من وجهة نظر تراث (جابر) (سلطان جميع العلوم...). وإن السالك الذي ينجح في كشف أسراره سوف يستغنى عن جميع العلوم الدينية والدنيوية (انظر: دانشنامه جهان إسلام: ٩: ١٦٧).
- ومن الجدير ذكره استطراداً، كما يبدو، أنّ البشرة بالمعرفة التي تعنى الإنسان عن جميع العلوم الأخرى هي من العناصر ووجوه الاشتراك بين الكثير من التيارات الباطنية . بما في ذلك التيارات الغائية .. وهي البشرة التي - في الحد الأدنى - تعمل في عالم الخيال على تلبية أمنية الفرد الذي ينشد الاستفادة و....
- (٢٧) يذكر جمال الدين القسطنطي (٦٤٦ هـ)، في كتابه (إختصار العلماء بأختصار الحكماء): ١: ٢٠٩ - ٢١٠، تحقيق: عبد المجيد دياب، مكتبة ابن قتيبة، الكويت، صراحةً أن (جابر) كان «متقلداً للعلم المعروف بـ (علم الباطن)، وهو مذهب المتصوفين من أهل الإسلام، كالحارث بن أسد المحاسبي، وسهل بن عبد الله التستري، ونظرائهم».

- كذلك انظر: القبطي. تاريخ الحكماء: ٢٢١. ترجم إلى اللغة الفارسية في القرن العادي عشر للهجرة بجهود: بهين دارائي، ط٢، انتشارات دانشگاه طهران، طهران، ١٣٧١ هـ. ش.
- (٢٨) انظر: الكيمياء والعرفان في البلاد الإسلامية: ٦٤.
- (٢٩) المصدر السابق: ٦٦.
- في ما يتعلّق بمسار النشاط الكيميائي من وجهة نظر (جابر) انظر أيضًا: دانشنامه جهان إسلام ٩: ١٦٩ . ١٧٠ .
- (٣٠) انظر: الكيمياء والعرفان في البلاد الإسلامية: ١٠٨ .
- (٣١) المصدر السابق: ١٣٢ .
- (٣٢) جدير باللاحظة أنَّ (جابر) يدّعى أنه قادرٌ على خلق الكائنات الحية، من قبيل: الحيوانات، وحتى الإنسان؛ لأنَّ الكيميائي العاذق في فنه يستطيع تحويل أي مادة إلى مادة أخرى، وأنَّ نشاطه هو امتدادٌ للمهام الإلهية على الأرض (دانشنامه جهان إسلام ٩: ١٦٩).
- (٣٣) وهذه هي الازمة الرتيبة التي يعيده اجترارها أغلب المذاهب الباطنية، وبطبيعة الحال فإنَّ هذه النصيحة بذاتها نصيحة عقلانية.
- انظر: الكيمياء والعرفان في البلاد الإسلامية: ٦٦ .
- (٣٤) المصدر السابق: ٧١ . ٧٢ . ١٠٨ . ١٣٩ .
- (٣٥) المصدر السابق: ٧٢ .
- (٣٦) المصدر السابق: ٣١ .
- (٣٧) المصدر السابق: ١١١ .
- (٣٨) المصدر نفسه.
- (٣٩) المصدر السابق: ١٣٨ . ١٣٩ .
- (٤٠) المصدر السابق: ١١٢ .
- (٤١) المصدر السابق: ٧٣ .
- (٤٢) المصدر السابق: ٧٦ .
- (٤٣) انظر في هذا الشأن أيضًا: دانشنامه جهان إسلام ٨: ٨ . ٢٢٩ . ٢٢٨ . في مقالة (التناصح): دائرة المعارف تشیع ٥: ٩٦ . ٩٧ . في مقالة (التناصح): نعمة الله صفری فروشانی، غالیان: کاووشی در جریانها وبرایندوها: ٢٠٠ . ٢٠٢ . ٢٠٨ . ٢١١ . ط١، بنیاد بجوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ١٣٧٨ هـ. ش.
- (٤٤) يجب الالتفات إلى أن تعريف المصطلحات الأربع: (النسخ) و(المسخ) و(الرسخ) و(الفسخ) لم يكن على وتبة واحدة منذ القدم (انظر أيضًا: دانشنامه جهان إسلام ٨: ٨ . ٢٢٩ . ٢٢٨ . في مقالة (التناصح). ونحن هنا ننقل ما هو موجود في كتاب بیبر لوری.
- (٤٥) انظر: الكيمياء والعرفان في البلاد الإسلامية: ٧٦ . ٧٧ . ١٢٩ .
- (٤٦) قارن بين الصفحتين ٧٨ و ٧٩ من الكيمياء والعرفان في البلاد الإسلامية.
- (٤٧) انظر: الكيمياء والعرفان في البلاد الإسلامية: ٧٨ .

- (٤٨) المصدر السابق: ١٠٩ - ١١١، ١١٤.
- (٤٩) انظر مثال ذلك في: اختيار معرفة الرجال، المعروف ب الرجال الكشي: ٢٤٦ - ٢٤٧، صحة وعلق عليه وقدم له ووضع فهارسه: حسن المصطفوي، كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية، جامعة مشهد، ١٤٢٤هـ.ش. قارن أيضاً المصدر السابق: ٢٩٧ - ٢٩٨، ٢٩٨، حسين الساعدي، المعلّى بن خنيس، شهادته ووثاقته ومسنده: ٨٣ - ٨٥، ط١، دار الحديث، قم، ١٤٢٥هـ.ش. ١٤٢٣هـ.ش.
- (٥٠) نقلًا بالمضمون عن: الكيمياء والعرفان في البلاد الإسلامية: ٩٠ - ٩١.
- (٥١) غني عن الذكر أنَّ الكثير من هذه المفاهيم الباطنية القديمة قد سبق أن تم الترويج لها في أروقة التصوف تلوينًا وتصریحاً، وأنَّ (تصور) بعضها قد بلغ مرحلة (الصدق) عند بعض (المشاهير) من المتأخرین....
- (٥٢) الكيمياء والعرفان في البلاد الإسلامية: ٧٥.
- (٥٣) انظر: الكيمياء والعرفان في البلاد الإسلامية: ٧٥ - ٧٦.
- (٥٤) المصدر السابق: ٨٤.
- (٥٥) قارن: السيد نعمة الله الجزائري، نور البراهين ١: ٢١٦، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، ط١، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٧هـ؛ حسن زاده الأملاني، عيون مسائل النفس وسرح العيون في شرح العيون: ٦٤٤، ط١، أمير كبير، طهران، ١٤٧١هـ.ش.
- (٥٦) قارن: محمد بن سليمان التكابني، قصص العلماء: ٥٤، إعداد: محمد رضا خالقي وعفت كرياسي، ط١، شركت انتشارات علمي وفرهنگی، طهران، ١٤٨٣هـ.ش.
- (٥٧) قارن: السيد نعمة الله الموسوي الجزائري، الأنوار النعمانية ٤: ٥١ (النص والهامش)، تبريز، الحاج محمد باقر كتابجي حقيقة وال حاج السيد هادي بنی هاشم؛ السيد عبد الفتی الأردبیلی، تقریرات فلسفة إمام خمینی ١: ١٢٣، ط٢، مؤسسة تنظیم ونشر آثار إمام خمینی، طهران، ١٤٨٥هـ.ش.
- (٥٨) انظر: الكيمياء والعرفان في البلاد الإسلامية: ٩٣، ٩٦، ٩١، ١٢٦.
- (٥٩) المصدر السابق: ٨٢.
- (٦٠) المصدر السابق: ٩٦ - ٩٧.
- (٦١) المصدر السابق: ٩٧.
- (٦٢) المصدر نفسه.
- (٦٣) المصدر نفسه.
- (٦٤) المصدر السابق: ٩٣.
- (٦٥) المصدر السابق: ١١٥.
- (٦٦) بعبارة أخرى: إنَّ عمدة المتغيرات التي تتطوّي عليها الروايات الشيعية حول ظهور المهدي الموعود عليه السلام تقسم إلى قسمين: أحدهما: المتغيرات السياسية المتعلقة بأسلوب الحكم وإذلال الجبارية والطغاة وما إلى ذلك؛ والأخرى: إظهار الحقائق. وتأويل الآيات بشكل صحيح، وازدهار المعارف والعقلانية وما إلى ذلك.

- (٦٧) انظر: الكيمياء والعرفان في البلاد الإسلامية: ٣٧.
- (٦٨) جدير بالاهتمام أنه قال: «في كتاب البيان: ... إنّ زمن كشف الأسرار قريب، وإن الإمام القائم سيكشف ويُظهر جميع العلوم... وإن الإنسانية سوف تجلّى بشكل كامل وجدي» (دانشنامه جهان إسلام: ٩١٧).
- (٦٩) انظر: الكيمياء والعرفان في البلاد الإسلامية: ٩٩.
- (٧٠) قارن: بحار الأنوار: ٢٥: ٣٤٨.
- (٧١) انظر: الكيمياء والعرفان في البلاد الإسلامية: ٧٠، ١٢٣.
- (٧٢) عز الدين أيّمُر بن علي الجلدي كيميائيٌّ كثير التأليف، عاش في القرن الهجري الثامن، واختلف المؤرخون في سنة وفاته على أقوال، وهي كالتالي: ٧٤٢، ٧٥٠، ٧٦١ أو ٧٦٢هـ. يُعد المثل الأخير للتيار الرمزي والباطني للكيمياء في البلدان الإسلامية، وقد اعتبر شيعيًّا بالنظر إلى بعض مؤلفاته (مزيد من التفصيل في شأنه انظر: دانشنامه جهان إسلام: ١٠: ٥٥١ - ٥٥٣؛ دائرة المعارف الشيعيّة: ٤١٧ - ٤١٨؛ الميرزا محمد علي مدرس الخياباني، ريحانة الأدب في تراجم المعروفين بالكتبة واللقب: ٤١٧ - ٤١٨، ط٢؛ آغا بزرگ الطهراني، الحقائق الراهنة في المئة الثامنة (طبعات أعلام القرن الثامن): ٢٢، تحقيق: علي نقى المنزوبي، ط٢، مؤسسة إسماعيليان، قم).
- (٧٣) الكيمياء والعرفان في البلاد الإسلامية: ٢٤.
- (٧٤) المصدر السابق: ١٢.
- (٧٥) المصدر السابق: ٧١ (الهامش).
- (٧٦) من باب المثال: نجد أبا سعيد الطبراني النصيري، في كتاب مجموع الأعياد، لا يستعمل في الثناء على الموصومين العبارية المتعارفة: (عليه السلام)، وإنما يستعمل عبارات أخرى، من قبيل: (منه السلام) (انظر: أبو سعيد ميمون بن القاسم الطبراني النصيري، كتاب سبيل راحة الأرواح ودليل السرور والأفراح إلى فلق الإاصباح، المعروف بـ«مجموع الأعياد»: ٥ - ٦، ٤١، ١٠٧، ١٠٨، ١٠٩، ...، عن بيتحصيحة: ر. شتروغان، المجلد ٢٧ من مجلة الإسلام، هامبورغ ٤٤ - ٤٥، ١٩٤٣م، وأشكر صديقي الكريم، سماحة حجة الإسلام والمسلمين الشيخ رسول جعفريان - دام إقضائه -، شكرًا جزيلاً على أن أهداي قبل سنوات نسخة من كتاب مجموع الأعياد، جزاه الله خير الجزاء).
- (٧٧) نذكر من باب الاستطراد أن هذا البحث كان مطروحاً بين عدد من الشيعة في القرون الأخيرة، وهو أن دعائنا وثناءنا على النبي وأهل بيته(ع) هل يضيف شيئاً إلى مقاماتهم ومناقبهم أو لا؟ (كمودج لهذا البحث انظر: الفاضل الدربندي، إكسير العبادات في أسرار الشهادات: ٢: ٢١ - ٢٢، تحقيق: محمد جمدة بادي وعباس ملا عطية الجمري، ط١، دار ذوي القربى، قم، ١٤٢٠هـ؛ السيد محمد باقر الموسوي الحسيني الشيرازى، لوامع الأنوار العرشية في شرح الصحفة السجادية: ٢: ٩ - ٨، تحقيق: مجید هادی زاده، ط١، مؤسسة الزهراء للثقافة الدراسية، إصفهان، ١٣٨٣هـ. ش. - ٢٥١٤هـ؛ الشيخ جوادى الأملى، نسيم أنديشه - أسئلة وأجوبة: ١: ٩٥ - ٩٦، تنظيم وتهذيب: السيد محمود الصادقى، ط٢، مركز نشر إسراء، قم، ١٣٨٦هـ. ش).
- ولا أستبعد أن يكون منشأ هذه التساؤلات هو أسلوب الغلاة غير المتعارف في طريقة الثناء والدعاء

للائمة الأطهار عليهم السلام، حيث يتصورون أنهم غير جديرين بالثناء على الأئمة، أو أن شمل أدعيةهم وشاءهم الأئمة، ولذلك فإنهم يتحاولون ويتجادلون فيما إذا كانت أدعيةهم تتفق مع الأئمة أم لا.

(٧٨) انظر: الكيمياء والعرفان في البلاد الإسلامية: ١٠٠ - ١٠٢.

(٧٩) المصدر السابق: ١٠٢.

(٨٠) المصدر السابق: ١٢٥.

(٨١) المصدر السابق: ١٤٥، ١٣٣.

(٨٢) المصدر السابق: ٦٠، ١٠.

(٨٣) المصدر السابق: ١٠٣.

(٨٤) المصدر السابق: ١٢٥.

(٨٥) المصدر السابق: ٩٤.

(٨٦) المصدر السابق: ٦١.

(٨٧) المصدر السابق: ١٠٣.

(٨٨) المصدر السابق: ١٠٣.

(٨٩) المصدر السابق: ١٠٤.

(٩٠) المصدر السابق: ١٠٧ - ١٠٦.

(٩١) المصدر السابق: ١٢٧.

(٩٢) المصدر السابق: ٩٤، ٩٥، ١٤٤، ١٨٦.

(٩٣) بالإضافة إلى كتاب بير لوري وما تقدم انظر: نظر متقكّران إسلامي درباره طبيعت (آراء المفكّرين المسلمين حول الطبيعة): ٦٧ (الهامش)، ط. ٢.

(٩٤) انظر: الكيمياء والعرفان في البلاد الإسلامية: ١٣٩، ١٤٣.

(٩٥) المصدر السابق: ١٤٣.

(٩٦) المصدر السابق: ١٤٤.

(٩٧) المصدر السابق: ١٤٥.

يبدو أنّ أفكار ومذاهب الغلاة في القرون الأولى كانت تحتوي على جاذبية لفريقين من القاطنين في العالم الإسلامي، وهما:

أولاً: السواد الأعظم من العوام والجهال الذين يتزلّون بالدين التوحيدى إلى مستوى أفهمهم المحدودة بسهولة، ويتشبّثون بالمفاهيم والمصاديق المحسوسة والملموسة، ويُشوبون عقائدهم بالشرك والأساطير والخرافات.

وثانياً: عدد من أولئك الذين يُصطلح عليهم في العصر الراهن بـ (المتعلّمين). ويدخلون في عداد الطبقة المثقّفة في المجتمع. بيد أنّهم حيث كانوا يجدون الأفكار الغالية متناسبة وبعض التراث الثقافي القديم. من قبيل: مواريث الأفلاطونيين الجدد، والفنوصيّة، وما إلى ذلك مما وصل إليهم، يجدون من أنفسهم ميلاً نحو تلك الأفكار.

إنّ وجود أصناف مثل الأطباء - الذين يحملون تأثيرهم بتعاليم جنديشابور - وأمثالهم بين صفوف

الغلاة، أو الذين كان لهم تواصل ثقافي مع الغلاة، يمكن أن يكون له تفسير ملموس من هذه الناحية. إن التفصيل في بحث ودراسة تاريخ الغلاة وأصنافهم بطبيعة الحال خارج عن حدود وطاقة هذا المقال، ولكن لا بد لنا من الإشارة بهذا المقدار إلى أن استقطاب المتعلمين نحو الخطوط الفالية في الشفافة والمجتمع كان متاثراً بتناضم بعض الأفكار الفالية مع الفكر والتراجم الفنوصي ونظائره. كما كان مؤثراً فيها، بمعنى أن هؤلاء المتعلمين لما كانوا يشاهدونه من القرابة بين ذلك التراث والتعاليم والأفكار التي يحملونها وبعض الاتجاهات الفالية، كانوا يجدون من أنفسهم ميلاً نحوها، وفي الوقت نفسه كانوا بدورهم يحملون تعاليمهم وأفكارهم وذخائرهم الذهنية والعاقائدية إلى تلك النّعْل. وكانوا أحياناً يمدون إلى إظهارها بشكل مدون وفي إطار ذلك التراث الفالي.

وفي ما يتعلّق بهذا التراث الجابريري يذهب الأستاذ الدكتور السيد حسين نصر - والذي هو بالمناسبة من المدافعين عن الوجود التاريخي لشخصية جابر بن حيان - إلى القول: «بالالتفات إلى المسائل الموجودة في رسائل (جابر) يجب الاعتراف بأنها تشتمل على آثار من المصادر الهرمزية والميثاغورية والأفكار الإيرانية والهندية، وحتى الصينية أيضاً» (نظر متفكران إسلامي درباره طبیعت (آراء المفكرين المسلمين حول الطبيعة): ٦٧، ط٢).

«وبالنظر إلى الارتباط العميق القائم بين رسائل إخوان الصفا ومؤلفات (جابر) يمكن القول بطبيعة الحال: إن مصدر هاتين المجموعتين واحد...» (المصدر نفسه).

كما ذهب بلسنسن (M. Plessner)، من خلال تتبّه إلى وجود (آثار من العلم اليوناني) في تراث (جابر)، إلى القول: «إن هذا النوع من التبّع في العلوم اليونانية أنسّب بالأفكار الفنوصية للصَّابئين في حرّان»، وقد بُرِزَ عدد من أهمّ الرياضيين والمنجمين والأطباء في الإسلام من بين هؤلاء «الجماعات» (زنديقاناه علمي داشوران: ٤: ٣٥٢ - ٣٥٣).

إن حملة هذه العلوم الشرقية والغربية المنسوبة إلى تراث (جابر) لا شكّ في أنهم كانوا من العلماء الذين تم استقطابهم من قبل المحافظ الفالية، بعد أن كانوا ينتمون إلى (المناخات الفنوصية والسرية) (دانشنامه جهان إسلام: ٩: ١٦٩)، أو أنهم قد حصلوا على الانتماء الفنوصي والسرّي العميق من خلال اجتياز هذه القنوات والأروقة الفالية.

(٩٨) الكيمياء والعرفان في البلاد الإسلامية: ١٤٦.

(٩٩) ابن أميل هو أبو عبد الله محمد بن أميل بن عبد الله بن أميل التميمي، المعروف بالحكيم الصادق. وهو من كبار العلماء في الكيمياء الرمزية والباطنية في القرن الهجري الرابع، والذي لم يكن طموحه ليقف عند الهدف العام من الكيمياء - والذي يتلخص في تحويل المعادن الرخيصة إلى اللجين والذهب .. بل كان يرنو إلى تصفية جسم الإنسان، وتحويله إلى روح خالصة ونقية. والطريف في البين أن سيرة ابن أميل بدورها محفوظة بالغموض والإبهام أيضاً. وكل ما نعرفه عنه هو التراث المنسوب إليه (انظر: دائرة المعارف بزرگ إسلامی: ٢: ٤٢ - ٤٣، مقالة الراحل محمد علي مولوي: تاريخ نکارشهای عربی: ٤: ٣٤٠ - ٣٤٨).

هل يمكن لنا أن نتحمل احتمالاً قوياً بأنّ اسم (ابن أميل) هو اسم مستعار أيضاً؟

(١٠٠) انظر: الكيمياء والعرفان في البلاد الإسلامية: ٧٢، ١٨٥.

حقيقة الأمر أنّ لهذه الحكاية تشعبات طويلة وعريضة. فإنّ الاتجاهات الفالية إنّما تشكل جانباً من التيارات الرمزية والسرية التي كانت مرتبطة بالحلقة الكيميائية الباطنية، وكان من بين الغلاة شخصيات خفية أخرى تدرج تحت غطاء هذه العلاقة.

إنّ (ابن وحشية)، الشخصية المجهولة، والذي يتمتّع كتابه (الفلاحة النبطية) بشهرة عالمية، واحدٌ من أولئك الكيميائيين ال巴اطنيين المجهول أمرهم. وربما كان من الشخصيات المختلفة بالكامل، والتي انتحلها (ابن زيّات). ويحتمل أن يكون ابن زيّات هذا منتمياً إلى آل الزيّات البارزين والمعروفين بانتسابهم الاعتزاليّ - الشيعيّ (انظر: دائرة المعارف بزرگ إسلامی ٥: ٦٧ - ٧٦، ٢: ٦٢٨).

وربما كان ابن وحشية ممثلاً لنوع من الاتجاه الشعوبيّ بين النبطيين. وإنّه على كلّ حال واحد من الشخصيات المجهولة الكثيرة التي تمثل التيارات والحركات الثقافية غير الرسمية والسرية في العالم الإسلاميّ. ومن هنا فإنّه يستحقّ اهتماماً ودراسة أدقّ وأعمق.

الدراسات القرآنية في ظل اللسانيات المعرفية

قراءةٌ جديدةٌ

د. الشيف علي رضا قانع نيا^(*)

ترجمة: عmad الهلالى

تهييد-

تشكّل اللسانيات المعرفية فرعاً مهماً من فروع (العلوم الإدراكية: Cognitive Sciences)، وتتنمي إلى مجال اللسانيات. ومع أنها لم تتجاوز العقدتين من الزمن إلا أنها أحدثت تغييرات خطيرة في مجال اللسانيات. والمقال يسعى إلى تجليل هذا الحقل المعرفي الجديد بصورة إجمالية وشفافة، من خلال الإشارة إلى أهم المسائل التي أشرت في هذا الحقل.

ونعرض تلك المسائل في ما يلى:

- ١- دور المنظر، وعلاقة التعبير بالموضع الخارجي.
- ٢- الشكل والأرضية.

٢- (السائر: Trajectory) و(المحدّد: Landmark) و(ال قالب: Frame). سينجلي لنا بالإشارة إلى هذه الأمثلة أهمية تلك المفاهيم في فضاء قراني، يشكّل من خلال دراسة مفرداتها - في تصوّرنا - ثورة معرفية شاحنة، كما سيتضح لك في مطابوي هذا المقال.

تتناول اللسانيات المعرفية اللغة الطبيعية كأداة لتنسيق الفكر وإخضاعها

(*) أستاذ في الفلسفة وعلم الكلام الجديد، ومدير مجلة (الحكمة) الصادرة باللغة الإنجليزية عن مؤسسة الفكر والثقافة.

لآلیات التواصل في إطار تراكيب محددة أو مشخصة. وبتعبير آخر: يتمثل مدّعى هذا الحقل في أنّ تجلّيات اللغة هي حكاية مباشرة عن فكرة المتكلّم، فاللغة لا تُبرّز تلك الموضعية الخارجية مباشرة، بل تصنع جملة من المفاهيم، تشير من خلالها إلى تلك الموضعية الخارجية، وبالتالي إنّ المعنى هو من خلال تصنيع الذهن للمفاهيم على مستوى الفاهمة. الأمر الذي يجعل اللغة تمثّل الموضع الخارجية، من خلال ذلك التصنيع، فالحكاية حينها لا تكون مباشرة، بل بواسطة تلك المفاهيم المصنوعة. ويمكننا تجلية المدّعى بعملية قياسية بين هذا الحقل والنحو الإنتاجي ومعاني

ظروف الصدق:

- ١- النحو الإنتاجي: يتمثل هذا الحقل فرعاً مهمّاً من فروع اللسانيات الحديثة، الذي أسس له اللسانيّ الكبير الأميركيّ المعاصر (نورم تشومسكي Chomsky). يرتكز هذا الحقل على أنّ الأسس الصورية التي تشكّل جهاز اللغة هي التي تحديد الصياغات اللسانية، وهذه الأسس مستقلّة تماماً عن المعانى اللغوية.
- ٢- يشكّل فهم المعنى المشروط (المتصق) بالواقع مفردة مهمة في فهم المعانى التي تحدها الصياغات اللغوية، وعلى أساسها ينطبق المعنى مع ظرفه الحقيقي. ويمثل كلّ من «جورج ليكاف George Lakoff» و«رونالد لتك اكر Ronald Lakoff» و«لن تالمي Leonard Talmy»، أبرز شخصيات هذا الحقل. ولكلّ منهم اتجاه خاصّ في هذا الحقل اللسانيّ الحديث، الأمر الذي جعل الحقل يتفرّع إلى مدارس متعدّدة، تتناول اللغة الطبيعية بالدراسة والتحليل.

— المعلومات الذهنية —

ويطلق على الحقل عنوان (الإدراكيّ): يوصفه يدرس دور المعرفة - المعلومات الذهنية - في صنع المفاهيم الخاصة بالظروف الخارجية. وبتعبير آخر: يتمحور الحقل حول موضوع هو (كيفية تأثير المعلوماتية الذهنية التي يحملها المتكلّم في صنع المفاهيم)، وتسبق الظروف الخاصة بها. وبالتالي إنّ تحليل الصياغات اللسانية تشكّل طريقةً موصلاً إلى تلك المعلوماتية، وما تخضع له من سياقات خاصة.

ولهذا المصطلح (المعرفة) في نظر كل من (ليكاف Lakoff وJohnson) معنيان، يتعين علينا التفكير بينهما؛ دفعاً للبس والخلط. والمعنىان هما:

١. يطلق هذا العنوان في المجالات المعرفية على فعالية ذهنية مرتبة، تمكّنا من دراستها دراسة دقيقة. وهذه النشاطات في أغلبها تبرز إلى السطح بمعزل عن إرادة الشخص، كترتيب المبصرات والمسموعات في فضاء الفاهمة. وتبرز هذه الفعالیات الذهنية بشكل إرادی؛ إذ يستحيل السيطرة على العمليات العصبية الواسعة والمعقدة، التي تقرز تلك المسموعات والمبصرات. ويدخل تحت هذا المعنى الانتباه (التوجُّه) والذاكرة والنشاطات الفكرية واللغوية، سواءً كانت بإرادة أم بغير إرادة.

٢. يوجد إطلاق آخر في بعض المدارس الفلسفية، يختلف نوعاً ما عن المعنى الأول السابق ذكره، وهو (الشكل المفهومي أو الموضوعي المشروط بالصدق)، أي لا يكفي الرجوع إلى الأمور الذهنية فحسب، بل يتحتم علينا الرجوع إلى أشياء الخارج، المتمثلة في الوجود، المتدة جسمياً.

يستعمل المصطلح (المعرفة) في اللسانيات المعرفية في أغنى معانيه وأكملها، والذي يعبر عن النشاط العقلي، الذي له دور في اللغة والمعنى والإدراك الحسي والجهاز المفهومي (أو المفاهيمي)^(١).

للمعنى مواصفات مهمة في اللسانيات المعرفية، نعرضها في ما يلي:

١. المعنى أمر إشاري: يمثل المعنى في هذا الحقل تفسيراً خاصاً للأشياء الخارجية، وليس انعكاساً عينياً لها. وبالتالي يمسي المعنى رؤيا خاصة إلى أشياء العالم. وهذا يشير إلى كيفية مختلفة عن علاقة اللغة بأشياء العالم (الموجودات).

٢. المعنى حقيقة مرنة: المعاني؛ بوصفها نتيجة أشكال متعددة لأشياء العالم، تتصف بالمرونة والسيلان، وإن التغيرات على مستوى المحيط الخارجي تستدعي تطبيقاً جديداً للمقولات اللسانية ينسجم مع الأشكال الناتجة من تلك التغيرات. وبالتالي هناك احتمال ظهور تغيرات جديدة على مستوى المعاني بشكل دائم. وبتعبير آخر: لا يمكن أن نصف اللغة بشكل ثابت غير مرن، فإذا كان المعنى ملازماً لتشكُّل

الصور اللغوية فالمعنى يكون بدوره منناً سيالاً.

٢. المعنى والتجريب والاستعمال: يتعين المعنى في سياق الاستعمال، ما يجعل تحليل هذا الاستعمال ضرورياً لتحديد معنى الكلمة. ولهذا الأصل انعكاسات كثيرة في الحقل اللغوي. فإذا كان الأمر كذلك فلا يمكن تعين معنى ثابت وعاماً (محدداً) يُبرّز جميع تلك الاستعمالات.

تناول اللسانيات المعرفية علاقة المعنى بالصور اللغوية المتعددة^(٢). وهذا ما اهتم به أصحاب هذا الفن. والسؤال المثار هو: كيف ترتبط الصور اللغوية بصنع المفهوم (المعنى)? وكيف تفهم الأبعاد المختلفة لهذه العلاقة؟ لتجليّة هذه المسائل يتحتم علينا بيان جملة من المفاهيم جاءت في تحقيقاتهم، وهي:

- ١- التعبير.
- ٢- القالب.
- ٣- الاستعارة.

١- التعبير—

ذكرنا في ما سبق أنَّ الفهم المباشر لأشياء الخارج لا يتيسّر وفقاً للرؤية الجديدة، فيمكن التعبير بصيغ مختلفة عن شيء (خارجي) واحد، حيث نؤطر التحديق الواحد بأشكال مختلفة، ما يحكى عن صنع مفهوم خاصٌّ عن ذلك الشيء (الخارجي). ومثال ذلك:

أ. علىٌ أعطى الكتاب إلى حسن.

ب. علىٌ أعطى إلى حسن الكتاب.

تبين العبارتان أعلاه شيئاً واحداً، والمعنى المستفاد منها لا يختلف على ضوء الحقل اللغوي القديم، ولا يؤثّر اختلاف صورتهما في تغيير المعنى المستلّ منها.

وعلى هذا فإنَّ الجملتين المأخذتين من شكل أصوليٍّ واحد (الشيء الخارجي) لا تختلفان في المعنى والمفهوم، بل في الصور اللسانية فقط (أي الشكل اللغوي). فيما

تدعى اللسانيات المعرفية أنَّ الجملتين تمثّلان تعبيرين مختلفين عن شيء واحد. لكلٌّ منها ظروفه الخاصة.

اللسانيات المعرفية لا تعني بالبلاغة والمعنى، بل تهدف إلى دراسة العلاقة بين صنع المفهوم في فضاء العقل وبين الطرف المقابل للمفهوم. وبتعبير آخر: يدرس هذا الحقل صنع المفاهيم المتتّرة في الصياغات اللغوية^(٣).

والسؤال: لماذا توجد تباينات مختلفة مفهومها شيء واحد؟
والجواب: لهذه الظاهرة أسباب متعدّدة، نشير في ما يلي إلى اثنين منها، وسيأتي البحث بالتفصيل:

أ- الرواية—

تشكّل الرواية سبباً من الأسباب التي تؤدي إلى وقوع الصيغة اللغوية، مثلاً:
أ. الطريق الجبلي ينحدر من الأعلى إلى الأسفل.
ب. الطريق الجبلي يصعد من الأسفل إلى الأعلى.
تعبر الجملتان عن شيء واحد، فيما تختلف معانيهما اختلافاً واضحاً، حيث تبيّن الجملة (أ) أنَّ فاعل الكلام يرى الوادي من الأعلى، وتبيّن جملة (ب) أنَّ فاعل الكلام يرى الجبل من الأسفل، ولا نركز عن موقع فاعل الكلام في تشكييل الصياغتين السابقتين. فقد يكون فاعل الكلام (ب) من يرى الوادي من أعلى الجبل، لكنْ يشكّل موضع الفاعل، وما يراه على أساس ذلك الموضع، مفردةً مهمةً في عملية صناعة المعنى^(٤).

ب- الافتراض—

ويشكّل سبباً آخر لتتنوع الصيغة اللغوية، فإنَّ المتكلّمين بلغة واحدة يؤسّسون - عادةً - صيغهم الكلامية على افتراضات مختلفة، مثلاً:
أ. أنا كسرتُ الزجاجة.
ب. الحجارة كسرتَ الزجاجة.

تصدق الجملتان أعلاه موضعاً واحداً (الشيء الخارجي). والصياغة الأولى تأسست على الافتراض المتمثل في أنّ لفاعل الكلام دوراً في الحدث، والصياغة الثانية تأسست على الافتراض المتمثل في أنّ للحجارة دوراً في الحدث نفسه. وعندما يريده فاعل الكلام أن يخفي دوره في تحقيق الحدث، أو يدعى أنه تحقق صدفة، يستخدم الصياغة الثانية، التي تصلح للدلالة على ذلك.

٢- القالب-

وشكل القالب أحد المفاهيم الأساسية والمهمة في اللسانيات المعرفية. وأول من أثار هذا المفهوم في هذا الحقل المحقق (فيلمور Fillmore) في مقالة تحت عنوان (فهم معنى القالب). ونشير إلى هذا المفهوم بشكل مختصر:

يرى (فيلمور) أن القالب (الإطار) يشكل أحد الأسباب التي تضطلع بدورهم في صنع المعنى، ما لم تهتم به المقاربات اللغوية السابقة، ولا يتحقق فهم السياقات اللغوية إلا على أساس القوالب المناسبة. وكذلك لا تمثل القوالب آليات زائدة في عملية ترتيب المفاهيم وتسيقها، بل تشکل آلية تساعد على التفكير الأصولي بغية إدراك المعاني المستترة.

يصف (فيلمور) فهم معنى القالب بأنه نموذج لفهم المعنى المستتر في الصياغات اللغوية، ويقع مقابلأً لفهم معنى شروط الصدق. ولهذا الأمر دورٌ أساسيٌ في فهم ما يريده فاعل النص، وما يفهمه قارئ النص. ويعبر آخر: «يساعد على فهم مراد فاعل النص، وكيفية صياغة النص من جديد».

واجبات القالب في رؤية (فيلمور) -

يعين (فيلمور)، حين توصيفه فهم معنى القالب، واجبات:

- ١- طريق خاص لعملية افتراض معاني الكلمات.
- ٢- طريق لوصف الأصول الازمة التي تساعد على تحقيق المعاني الجديدة.
- ٣- طريقة تجمع معاني العناصر في نصٍ واحد، لتكون النتيجة معنى شاملًا.

ويمثل القالب (الإطار) في نظر (فيلمور) جهازاً مشكلاً من مفاهيم متشابكة، بحيث يتحتم علينا فهم كلّ مفردات الجهاز المناسب مع القالب؛ لإدراك كلّ مفهوم على حدة، وحينما تدخل مفردة من هذا الجهاز إلى نصّ أو عبارة تتبعها كل المفردات الأخرى^(٥).

عمد (فيلمور) لتجليّة كيّفية استعمال القالب بصيغة استعاراتية؛ وذلك لأنّ القائل (فاعل الكلام) يوجد تركيبات على مستوى النصّ كآليات لفعالية خاصة، أي إيجاد فهم خاصّ في ذهن المستمع، الذي يتحتم عليه الذهاب وراء المراد من تلك الاستعمالات. الأمر الذي يعني أنّ القالب (الإطار) يتشكّل من صيغ لغوية يستقبلها المتلقي، الذي يتمتّع بدوره بقالب آخر، يوظّفه لفهم ما تلقاه.

الساري والمحدّد

قد تستغني اللسانيات المعرفية بجملة من المقترنات في تحليلها لمعنى الحروف، وللتزم فيها بأمرين:

إحدهما: الساري، أي: الشيء الذي يتموضع في مسیر واحد.

الثاني: المحدّد، أي: حدود معلومة يقع الساري في داخلها أو خارجها.

ولكلّ واحد منهما أوضاع مختلفة بالنسبة إلى الآخر، بل للساري نفسه أوضاع مختلفة؛ إذ قد يكون متحرّكاً أو ساكناً، الأمر الذي يتّصل بمعنى الكلمة المرادة في الجملة. فيرمز بالساري (t) وبالمحدّد (m).

ولتجليّة الفروقات بين المفردتين التفت إلى جملة من الصياغات اللغوية، انطوت على حرف (في) المفيد للنظرية:

١- القطة في البيت.

٢- الطير في البستان.

٣- الوردة في المزهرية.

٤- الكرسي في زاوية الغرفة.

٥- الماء في الإناء.

٦- القدم في الركاب.

٧- الإصبع في الخاتم.

الصياغة الأولى: يتمثل الساري في هذه الصياغة في (القطة) المتواجدة في داخل المحدد (البيت)، الذي يتمتع بحدود واضحة. هذه الصياغة تبين النموذج الأولي لحرف (فِي)؛ لأنَّ الساري يقع بتمامه في داخل المحدد، أو الحرف (فِي) يبيّن نوعاً من الظرفية.

الصياغة الثانية: تشبه الصياغة الأولى في حدود المحدد؛ فإنَّ البستان ليس محدداً من الأعلى. ويعبر آخر: إنَّ المحدد في الصياغة الأولى ثلاثة أبعاد، فيما يفتقد البستان إلى بعد الثالث (الارتفاع)، وإنْ كانت له حدود معقولة. فإذا طار الطير في أجواء البستان، أو على الأشجار، يقال حينها: إنَّ الطير في البستان، وإذا كان أكثر لا يقال: إلهٌ في البستان؛ لأنَّه خرج من فضاء البستان المعقول (المحدد). وهذا يمثل صياغة خاصة في هذا المثال، فإنَّ (المتكلّم) لم يبيّن كلَّ أبعاد البستان غير المعينة. أمّا الذي يستعمل حرف (فِي) في هذه الجملة يقصد به الأبعاد المحددة.

الصياغة الثالثة: تمتاز بخاصية أخرى هي أنَّ الوردة ليست داخل المزهرية؛ إذ يقع قسمٌ منها في الخارج، وقسمٌ في الداخل.

الصياغة الرابعة: تمتاز بدورها بخاصية هي أنَّ الكرسي لا يملأ زاوية الغرفة. فإنَّ في الصياغتين (٢ و ٤) مرونة في معنى (فِي)، وهذا ما تراه في استعمال حرف (فِي) في الأبعاد المحسوسة؛ فإنَّ وقوع جزء من الوردة لا يمنعنا من القول: الوردة في المزهرية، وكذلك تختلف كُلُّ من الصياغة (٦ و ٧) في بعض خصوصياتهما، فالرُّكاب في الصياغة السادسة ثابتٌ تدخل القدم فيه، لا بتمامه، بل يمثل الرُّكاب حلقة يوضع بعض القدم فيها، الأمر الذي يجعله يشبه الخاتم من هذه الناحية؛ لأنَّ الخاتم لا يدخل في الأصبع أيضاً. والفارق بينهما أنَّ الخاتم (محدد) متحرك، يدخل الإصبع (الساري) فيه، فيما يكون الرُّكاب (محدداً) ثابتاً تدخل القدم (الساري) فيه. قد استخدم حرف (فِي) في المحدد المتحرك والثابت.

ونمثل لهذه الظاهرة اللغوية بآيات قرآنية، تشير إلى قصة فرعون والسحرة: «قَالَ أَمْنَثُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ إِنَّهُ لَكَيْرُكُمُ الَّذِي عَلَمْكُمُ السُّخْرَ فَلَا قطْعَنْ أَنْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خَلَافٍ وَلَا صَلَبَنَكُمْ فِي جُذُوعِ التَّخْلِ وَلَئِنْلَمْنَ أَيْنَا أَشَدُ عَذَابًا وَأَبْقَى» (طه: ٧١).

أشار أكثر المفسّرين إلى أنَّ المراد من حرف (يُه) في الآية: ولأصلبّتكم في جنوح النخل، هو حرف (على); لأنَّ عملية الصلب لا تكون من داخل الجذع، بل تتحقق على سطحه، والظرفية التي يدلُّ عليها حرف (يُه) لا تتناسب مع معنى الآية، بل الذي يتتسّب مع الآية الاستعلاء، الذي يدلُّ عليه حرف (على)، والسؤال ناتجٌ من غفلة السائل عن أنَّ لآلية تناسباً لوضع الناظر فقط، بل يبيّن ذلك بخلق مفهوم مناسب.

ولتقريب مدلول الآية على ضوء اللسانيات المعرفية فإنَّ حرف (يُه) يشير إلى أنَّ الساري (المصلوب) يقع داخل المحدّد (النخلة)، فإنَّ المعنى المستقرُ أو المستترُ، الذي تحمله الصياغة اللغوية في الآية، يفترض أنَّ نهاية أغصان النخلة، تحدّد الظرف المفروض، والتعبير بجنوح النخل يشير إلى هذا الظرف، وبالتالي أراد فرعون المستاء جداً من السحرة أراد أن يصلبهم على جنوح النخل، حيث لا يقدر أحد منهم أن ينفصل عنها؛ ولهذا صنع مفهوماً متتسّباً مع هذا الظرف الخيالي: كأنَّ السحرة سجنوا في قالب النخيل، بحيث لا يجدون مفرراً من ذلك، فيبيّن حرف (يُه) المشير إلى الظرفية ككيفية خلق القرآن لمفاهيم خاصة، فإنَّ تقييد السحرة بالنخيل لا يجعل المفهوم المراد من الكلام، بل الذي يجعل المعنى تفاصيل أكثر عن المفهوم، وهو ما لا يقدر حرف (على) أن يوصلها إلى المتلقّي.

الجيد والمسد —

يقول تعالى: «فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِّنْ مَسَوٍ» (المسد: ٥).

المسد في الآية يلفَّ جيد المرأة أو رقبتها، ولا يقع في داخلها، فالساري (المسد) تربطه بالمحدّد (الجيد) رابطة يشير إليها الحرف (يُه)، الذي يدلُّ على الظرفية، فإنَّ الرقبة أمسكَت ظرفاً للحبل، الأمر الذي يدلُّ على أنَّ الحبل لا ينفكُّ عن رقبة المرأة.

الصورة والخلف —

علم النفس الشكلاني (كشتال) (Geschtalt Psychology)

أول من تناول هذه الظاهرة، أي علم النفس الشكلاني، هو «تالمي Talmy»،

ثم أدخلها إلى حقل اللسانيات المعرفية. فقد استخدم العلاقة بين الظاهر والخلف في تحليله للصيغة اللغوية، التي تشير إلى العلاقات المكانية، فإن هذه العلاقات - التي منها المتحرّكة والساكنة - يشير إليها بتحديد موضع الشيء (أو الشكل)، بالإضافة إلى شيء آخر. مثلاً:

١. الكتابة على الطاولة.

٢. رجع سعيد إلى البيت.

٣. كتابة بين المكتبة والأرض.

٤. اتجه حسن بسيارته من بغداد إلى دمشق.

تبين الصيغة (٣ و٤) أنَّ الشكل الواحد يمكن أن يصل بأرضيات مختلفة.

وهذه العلاقة (الصورة المختلفة) قليلاً ما تكون متقارنة، على أنَّ الصورة لا تتحول إلى الخلف، ولا خلف يتحول إلى صورة (الواجهة). ولهذه القاعدة استثناءً، فإنَّ للتقرير علاقة متقارنة بين الصورة والخلف.

١. السيارة قرب البيت.

٢. البيت قرب السيارة.

نلمح للقرب في الصياغة الثانية علاقة متقارنة. غير أنَّ الجملة لا تستعمل عادة في مجال التواصل. فإنَّ البيت خصوصيات تستدعي أنْ نعبر عنه بمفردة الخلف، منها أنَّ البيت أكبر من السيارة، ما يجعلنا نضعه كأرضية في صياغتنا اللغوية.

عدد «تالي» الأسباب التي تجعل الشيء خلفاً أو صورة:

الخلفية	الشكل
موضوعه غير معروف	موضوعه معروف
يكون الأكبر	يكون الأصغر
أقرب للثبات	قابل للتغيير
نظامه معقد	أبسط نظاماً
يكون في الخلفية	أبرز
متقدّم في العلم	متأخّر في العلم

ظاهرة الشكل والخلفية..، رؤية قرآنية —

ونلمح في القرآن أمثلة لهذه الظاهرة، منها:

أ. **«وَيَوْمَ يُعَرَّضُ الظِّنَنَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ»** (الأحقاف: ٢٠).

ذهب بعض المفسرين إلى أنه يوجد في الآية تغيير وتبديل على مستوى الموضع، أي ما يسمى بالقلب، وأصل الجملة: «يوم تعرض النار على الذين كفروا». نشير إلى نقطة مهمة - لتجلية خطأ هذا التفسير - هي أن النار في الآية تمثل (الخلف)، والذين كفروا (الشكل)، فإن الكفار يوم القيمة يتم فصلهم عن المؤمنين، وسوقهم إلى النار، فيما يُساق المؤمنون إلى الجنة. وعلى هذا: إن الأصل والأساس يوم القيمة هو الجنة والنار، وهو أمر لا شك في تحققه وثبوته.

غير أن الناس - في الأعمّ الغالب - لا يعلمون بأي اتجاه يساقون، والأمر الوارد المؤكّد حينها تحقق الجنة والنار، فهما (الخلف)، والناس المساقون هم (الصورة)، وهذا الذي يتاسب مع الصورة التي يفرضها القرآن بالنسبة إلى يوم القيمة.

إن الالتفات إلى كيفية صنع مفهوم الصورة والخلف في الصياغات اللغوية ينطوي على فوائد لفهم الظاهرة السابقة. فإن الصورة متحرّكة، وهذا التحرّك يتصوّر في العقل من جهة أو طريق ما، وبالتالي تكون قيمته نسبية. فيما يكون الخلف هو المرجع، الذي يفرضه الذهن ساكناً، ويكون ميزاناً لحركة الصورة التي تطلق منه^(١).

ب. **«فَاعْتَرَفُوا بِذَنِيهِمْ فَسَخَّنَ أَصْنَابُ السَّعِيرِ»** (الملاك: ١١).

يُزعم مؤيدو (التبديل والتغيير)، في نظر البعض، أن النار غير عاقلة، بل الذي يعقل هم الناس الذين يدخلونها، وهذا هو مدلول الآية السابقة. غير أن النار تعقل أيضاً، حيث تجيب حين تسأل: **«يَوْمَئُولُ لِجَهَنَّمَ هَلْ امْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ»** (ق: ٣٠)، و**«فَلَمَّا يَا نَارُ كُوُنِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ»** (الأنبياء: ٦٩).

فإن الله تعالى يخاطب النار، ويأمرها أن تكون بردًا وسلامًا على إبراهيم، فكيف لا تكون عاقلة، والخطاب الإلهي موجه إليها.

غير خفي أن عرض الكفار على النار ليس لأن النار تعقل، بل الآية: **«وَيَوْمَ**

يُعَرِّضُ الْتَّنِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ» (الأحقاف: ٢٠) لم يصنع كمفهوم على أساس أن النار تعقل؛ ذلك لأن القرآن الكريم يفترض النار أو جهنم يوم القيمة (خلفاً)؛ إذ الثابت هو (الخلف)، والكفار بوصفهم يسيرون إليها هم (الصورة). ويوم القيمة يميز بين الناس، فمنهم من يدخل الجنة ومنهم من يدخل النار، فيتمّعون حينها بأهمية فائقة في الصياغات القرآنية. وتلمح هذه الحقيقة في آيات عديدة، منها: الآية ٧١ من سورة الزمر، التي تشير إلى خلق مفهوم المشابه (الصورة والخلف).

تشير الآية إلى موضع الكفار بالنسبة إلى جنهم، وإلى المفهوم (الصورة والخلف)، الذي افترضته لهما، كما جاء في الآية السابقة. فنرى الكفار (الصورة) يساقون إلى جهنم (الخلف). والتحليل نفسه يصدق على سوق المؤمنين إلى الجنة، كما تشير إلى ذلك الآية ٧٣ من سورة الزمر: **«وَسَيِّقَ الْتَّنِينَ أَتَقَوْا رَبِّهِمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمِّرًا حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا وَقَرَبُوا إِلَيْهَا سَلَامٌ حَرَثَتْهَا سَلَامٌ حَرَثَهَا طَبِّشَمْ فَادْخُلُوهَا حَالِدِينَ»**.

الترتيب بين (المغفرة) و(الرحمة) —

ونشير إلى مثال آخر جاء في الآية: **«أَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَرِيدُ الْعَقَابِ وَأَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ»** (المائدة: ٩٨)؛ إذ نرى الترتيب بين الغفور والرحيم، حيث قدّمت (الغفور) على (الرحيم). وهذا الترتيب نلحظه في جميع الآيات التي سبقت هذا النسق (أي الغفور والرحيم)، إلا في الآية الثانية من سورة سباء: **«يَعْلَمُ مَا يَكُونُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ الرَّحِيمُ الْقَفُورُ»** (سبأ: ٢).

ويرجع هذا الأمر إلى خلف المفهوم الخاص، ما لم يتبه إليه المفسرون؛ إذ ذهب البعض في توجيه هذا الاختلاف في الترتيب إلى أن دفع المفسدة مقدم على المنفعة؛ لأن المغفرة تمثل دفعاً للمفسدة، التي هي سوق المرء إلى جهنم، إن لم تغير ذنوبيه. والرحمة تجلب المنفعة التي تسوق الشخص المشمول بها إلى الجنة، وهذا الذي جعل المغفرة مقدمة في كثير من الموضع على الرحمة.

وأما عكس الترتيب الذي نلحظه في سورة سباء فإنه راجع إلى علاقة العلم بالرحمة، فإن الملازمة بين المفردتين نلحظها في آيات متعددة، منها: **«وَلَقَدْ جَثَاهُمْ**

بِكِتابِ فَصَلَّاهُ عَلَى عِلْمٍ هُدَى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» (الأعراف: ٥٢)، «فَوَجَدَا عَنِّي
مِنْ عِبَادَتِنَا أَتِيَّةً رَحْمَةً مِنْ عَنْدِنَا وَعَلِمْنَا مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» (الكهف: ٦٥)، «الَّذِينَ
يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبِّنَا
وَسَعَتْ كُلُّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَيِّلَكَ وَقَهْمَ عَذَابَ الرَّحِيمِ»
(غافر: ٧).

إن هذه الاستخدامات تبيّن العلاقة بين العلم بشكل ضمني. فالعلم لا يكون
حسناً إلا إذا كان مقروراً بالرحمة؛ إذ نرى الآية ٢ في سورة سباء بدأت بكلمة (علم)،
وختتمت بـ (وهو الغفور الرحيم). فتقدّم لفظ (الرحيم) على (الغفور)، حيث تتاغم مع
الحكمة الإلهية المتمثلة بعلمه تعالى^(٧).

طريقة صنع المفهوم بين الغفور والرحيم —

نشير؛ بغية تجلية الترتيب السابق بين (الغفور والرحيم)، وطريقة صنع المفهوم،
إلى النقاط التالية:

- ١- نستعمل الأسماء الإلهية متناسبة مع السياق المتواجدة فيه، فيتعيّن علينا بناءً
على ذلك دراسة السياق لتحليلها.
- ٢- يجب أن يُذكر شيء ما في الآية ترتبط به الأسماء، فيكون ذلك الشيء
(خلفاً)، وشيء آخر في ضمن الآية (شكلاً). ويعبر آخر: إذا ذكر أحد الأسماء في
سياق ما يجب أن تكون هناك علاقة معرفية بين الاسم والسياق، زيادةً على تناسبه مع
هذا الأخير، فإذا قسناً ما يحمله السياق من معلومات إلى ذلك الاسم نلاحظ انطباق علاقة
الشكل والخلف عليهما. ولهاته المعلومات علاقة بالموضع الذي يتصل بذلك الاسم؛ إذ
نرى في الآية السابقة (المائدة: ٩٨) اسم الله يتّسم بأهمية كبيرة، والموضع المذكور جُعل
جسراً للوصول إليه. وبالتالي يتحول الاسم (خلفاً)، والموضع (شكلاً).
- ٣- قد نرى في سياق واحد اسمين أو ثلاثة من أسماء الله. في هذه الحالة أيضاً
توجد علاقة بينهما وبين السياق، بصورة ضمنية أو صريحة. فإذا كان لدينا اسماً
فلدينا تبعاً لذلك: خلفان، وشكلان. حين يصير كلّ اسم خلفاً لشكل واحد، مع

اختلاف أحد الأسمين (المتقدم منها) يكون خلافاً أصلياً وصريحاً، والثاني خلفاً ضمنياً وفرعيّاً.

لتجلية النقاط السابقة نرجع إلى الآية ٢ من سورة سباء، حيث نجد إشارة إلى علمه تعالى بما يلج في الأرض وما ينزل من السماء وغيرها من الأمور: المطر ينزل من السماء، ويلتج في الأرض، ويخرج منها نباتاً. تمثل هذه الأمور بعضاً من نعم الله، ونماذج من رحمته، فتكون (شكلاً) للرحيم، والرحيم (خلفاً) لها، وتكون الصيغ السابقة متأثرة بتمامها بهذا الاسم^(٨). غير أن مجيء الغفور بعد الرحيم يدل على الصياغة المذكورة في الآية التي تشير ضمنياً إلى نقطة هي أنَّ كثيراً من الناس لا يشكرون نعم الله تعالى، فهذا المفهوم الضمني في الآية يشير إلى أنَّ (الغفور) خلفاً ضمنياً فيها.

إنَّ الاسم يكسر النسيج المتواجد فيه، ويؤثِّر في معناه. فإذا كان لدينا اسمان في نسيج واحد تكون الآية منسوجة بالاسمين مع اختلاف طفيف، حيث إنَّ أحدهما يرتبط بالمشهد الظاهر والجلي، والأخر يرتبط بالمشهد الخفي. ولا يخلو الأسمان من تأثير وتأثر فيما بينهما. ففي الآية السابقة ركَّزنا على نافذة الرحمة الإلهية، ونظرنا إلى الغفور من خلالها، ما يجعل هذا الأخير (الغفور) تابعاً للرحيم، فيرمي الاسم الأول خلفاً للاسم الثاني، فيما يضحي الاسم الثاني شكلًا للاسم الأول.

اشتباه البعض من المفسرين والأدباء—

وقد يشتبه بعض المفسِّرين والأدباء في تعاملهم مع الآيات؛ لعدم إحاطتهم بأسس اللسانيات المعرفية، تسمى النوعية الغالبة لهذا الاشتباه بـ (التضميني). ومعناه عند الأدباء هو كل فعل في اللغة له حرف جارٌ خاصٌ به، ولا يتم معناه بوجود ذلك الحرف. حيث نرى في القرآن آيات تستغرب معناها في الرؤية الأولى؛ إذ نجد حرفاً جاراً استعمل فيها مع فعلٍ ما، إلا أننا إذا ركَّزنا وتمعنا أكثر سنجد هذا الاستعمال في غاية الدقة. وهذا الأمر سبب اختلافاً بين علماء النحو:

١- يُغيِّر الكوفيون معنى الحروف في هذه الموارد، بمعنى الحرف المناسب للفعل

المذكور.

٢- فيما أدخل البصريون (التضمين)، الذي يعني أن الفعل يجب أن يتغير إلى فعل يناسب ذلك الحرف، وعلى سبيل المثال الآية التالية: «وَاصْنُعْ الْفُلْكَ بِأَعْيُّنَا وَوَحْيَنَا وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُغْرَقُونَ» (هود: ٣٧). جاء الفعل (لا تخاطبني) بحسب الحرف (في)، بينما يستعمل هذا الفعل مع حرف الجر (ب)، يقال مثلاً: «لا تخاطبني بحديث الذين كفروا»، أو «بأمر الذين ظلموا». قال الكوفيون: إن (في) بمعنى (ب). وقال البصريون: إن الفعل المذكور جاء بمعنى (تراجعني)، الذي يستعمل مع حرف (في)، فيصير معنى الآية: (لا تراجعني في أمر الذين ظلموا، ولا تطلب الغفران لهم)^(٩).

معنى الحرف في اللسانيات المعرفية وتطبيقاته —

يتعين معنى الحرف في اللسانيات المعرفية باعتبار العلاقة بين (المحدد) و(المساري). ويحصل ذلك أيضاً من تعميم: (الخلف) و(الشكل). ففي الآية السابقة افترض القرآن ظرفاً للفعل (لا تخاطبني).

بيان ذلك: لنفرض أني أريد أن أدعو بعض أخوانني، الأمر الذي لا يتأتى إلا بهذه الحالة: أن أدعوه لهم من بعيد، كما يمكن أن أدعوه لهم بالخير في محضرهم. فالآية تحكي حالة شبيهة بهذا المثال، فإن النبي نوح عليه السلام كان بين الكفار الذين كانوا يستهزئون به كلما مرّ بهم، غير أنه كان يدعوه لهم بالخير، حتى في هذه الحالة، فقال له تعالى: «وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُغْرَقُونَ». فسأل حينها: هل النبي نوح كان في الطرف الذي وصفته الآية (بين الذين ظلموا)؟ ولماذا صنع المفهوم بجعل الكفار ظرفاً؟ ذلك لأن النبي نوح صنع السفينة للخروج من بين هؤلاء، والفرار من عذاب الله النازل. فالآية تصنع مفهوماً يُسمى فيه الكفار ظرفاً، وأن الله تعالى يخاطب رسوله: (لا تخاطبني في هذا الظرف); لأنهم سيفرون. وبالتالي يجب على نوح الخروج من بينهم ليدعوه لهم؛ لأن الله تعالى أمره بصنع السفينة تحت إشرافه، حتى يتأتى له الخروج من بين الكفار، فيصير الكفار ظرفاً، باعتبار صدر الآية،

يخرج منه نوح بسفينته، ويتبعه غرق الكفار، كما في ذيل الآية. وعلى هذا لا يستطيع نوح أن يدعو لهم وهو بينهم، وإذا تركهم سيفرون. وبالتالي يتحمّل عليه أن يخرج من بينهم؛ لأنَّ هلاكهم أمرٌ محتمٌ. وهذا الذي يتاسب مع كون الكفار ظرفاً.

خاتمة —

إنَّ الوظيفة المعرفية التي يجب أن تلتزم بها في المجال المعرفي هي أن ندرس الحقول المعرفية الدقيقة؛ خدمةً للقرآن والمعرفة الدينية. وتعدد اللسانيات المعرفية قمةُ الفكر المعرفي المعاصر، وتناتجاً مهماً لاتجاهات متعددة في مجال اللسانيات الحديثة. ولهذا الحقل أهمية كبيرة في مجال المعرفة الدينية والتفسير القرآني، نشير في ما يلي إلى نقاط مهمة تجلّي تلك الأهمية:

- ١- يدعو القرآن إلى التدبّر في آياته: «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبِ أَفْفَالِهَا» (محمد: ٢٤). وقد نقل الطريحي (صاحب مجمع البحرين) رواية في مادة الثور في باب التدبّر والإمعان: «من أراد العلم فليثور القرآن». يحتوي القرآن على علوم خاصة تستدعي التدبّر في مداليل الآيات التي تشير إليها. وهذا هو الطريق الوحيد الذي يوصلنا إلى كنوز تلك المعرفة الخفية. واللسانيات المعرفية تتطوّي على أدوات كثيرة تساعدنا على لمس المعاني التي تشيرها تلك العلوم.
- ٢- تساعدنا اللسانيات المعرفية على الوصول النسبي إلى المفاهيم التي وصفها القرآن، والكيفية التي تبعها في ذلك. الأمر الذي يمكننا من تحليلها دون الرجوع إلى السور الأخرى؛ وذلك لأنَّ القرآن معجزة إلهية خالدة، صياغته اللغوية ناشئة من حكمته، حيث تتطوّي على مفاهيم منتقاة بدقةٍ فائقة.
- ٣- تميّز اللسانيات المعرفية بشخصية مهمة، هي القدرة على تجلية الصياغات اللغوية، ما يفيد في تبيين صياغة الآيات القرآنية في مجال التفسير. وبهذا نعرّي الأخطاء الكثيرة المتجلّية في التحليلات الأدبية، ونجعل فاعل التفسير ينفتح على آفاق جديدة لم يعهدنا في السابق.
- ٤- تفسير القرآن بالقرآن يستدعي آليات تحليلية مناسبة، توصلنا إلى معارف

جديدة حاصلة من مجموع الآيات. ولا يتأتى ذلك بمجرد جمع الآيات وترقيبها فقط، بل يتعمّن علينا بحث الآيات المشابهة والمتناسبة لفهم المدلول الخاص. وهنا تتجلى أهمية اللسانيات المعرفية، التي تساعدننا على أداء هذه الوظيفة التفسيرية. فإنّ تفسير القرآن أمرٌ لازم، غير أنه يحتاج إلى منهجة خاصة تؤمنها اللسانيات المعرفية إلى حدٍ ما.

مثلاً:

- ١- ولن تجد لسنة الله تبديلاً: «سَنَةُ اللَّهِ فِي الْذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلٍ وَلَنْ تَجِدَ لِسَنَةَ اللَّهِ تَبْدِيلًا» (الأحزاب: ٦٢).
- ٢- ولن تجد لسنة الله تحويلاً: «اسْتِكْبَارًا فِي الْأَرْضِ وَمَكْرُّ السَّيِّئِ وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُّ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ فَهَلْ يَنْتَظِرُونَ إِلَّا سَنَةُ الْأُولَئِنَ فَلَنْ تَجِدَ لِسَنَةَ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسَنَةَ اللَّهِ تَحْوِيلًا» (فاطر: ٤٢).

هاتان الآيتان تتشابهان في الشكل، مما جعل المفسرين يذهبون إلى أن التحويل يساوي التبدل في المعنى، فالنتيجة أن الآيتين تشيران إلى معنى واحد. فإنهم ركزوا على هذه الفرضية أن تشابه الآيتين في الشكل واحتلافهم في لفظ واحد يصبان في معنى واحد أيضاً. وهنا تسعفنا اللسانيات المعرفية بآلية تجعل المعنى مختلفاً.

فكرة (كانط) ونقدها —

وقد يُستشكل بأن هذا الحقل المعرفي، هو نتاج غزو تحليلات (كانط Immanuel Kant ^(١٠) لعلم اللغة).

ولا تنفي أن تحليلات (كانط) لا تسجم مع الفكر الإسلامي، وبالتالي لا يمكن لمس المعاني القرآنية على أساس تلك التحليلات.

وهذا الإشكال ناتج عن عدم الدقة والإمعان في حياثيات اللسانيات المعرفية.

وإننا لا نشایع (كانط) على تحليلاته، بل ونؤمن بالواقعية التي تتعارض مع فلسفة (كانط).

زيادة على المسافة الكبيرة بين ما يدعيه (كانط) وما تشيره اللسانيات المعرفية؛ وذلك لأنّ لباب الطرح الكانطي يرتكز على أن العقل لا يستطيع أن يصل

إلى الواقع كما هو عليه، بل يدرك الواقع من خلال حجاب يصنعه في مخيّلته. غير أنّ اللسانيات المعرفية تدّعى أنّ الصياغات اللغوية لا تمثّل استقباطاً مباشراًً وبدون واسطة من الموضع المختلفة المتواجدة في فضاء الواقع، بل تمثّل تلك الصياغات مفاهيم يصفها الإنسان على أساس تلك الموضع. وهذا المدعى يختلف جوهريّاً عن مدعى (كانت)، فإنه يدّعى أنّ هناك علاقة معرفية بين الإنسان والعالم الخارجيّ، فيما ترى اللسانيات المعرفية العلاقة بين اللغة والموضع الخارجيّة.

وبالتالي يمكن رفض تخيلات (كانت)، والإذعان بمقاربات اللسانيات المعرفية؛ إذ لا توجد ملازمة بين الأمرين، فإنّ ما فعله هذا الحقل يتمثّل في تصحيحات لما أثاره (كانت) بقصد تجلية العلاقة بين اللغة والموضع الخارجيّة، فلا علاقة لمثبتيات الحقل بالأسس المعرفية الكانتية. فيمكننا الادّعاء أنّ العقل قد يصل إلى الواقع من خلال الصياغات اللغوية التي تبيّن ما يصنعه من مفاهيم للمس الواقع، الأمر الذي يؤمّن الواقعية المعرفية.

اللسانيات المعرفية والمقاربات الكانتية —

يمكننا القول: إنّ اللسانيات المعرفية أقرب إلى الواقعية من المقاربات الكانتية؛ لأنّ فاعل اللغة يصنع جملة من المفاهيم يشير من خلالها إلى الواقع. الأمر الذي قد يجعل مفاهيم مختلفة تحكي موضعًا حقيقيًّا واحداً. فنلمس الواقع الحقيقيّ، من دون واسطة، بأنحاء مختلفة من الصياغات اللغوية. يؤكّد الحقل على أصلِ أساس هو أنّ كلّ تعبير لغويٍّ يرتكز على مفهوم خاصٍ، ما يمكننا أن نعيّن عن موضع واقعيٍّ أو حدثٍ ما بصياغات لغوية متعدّدة. وهذه الصيغ رغم نشوئها من الواقع واحد تتميّز فيما بينها في جملة من القيّمات. وهذا الأصل يسمّى (إدراك معرفة المفهوم)، ويبحث عن الفروقات التي تلمحها في تلك الصيغة اللغوية. ويعين علينا - بغية الوصول إلى المعنى - أن ندرس المفاهيم التي ترتكز عليها الصياغات اللغوية، ولا نلتفت إلى الموضع الخارجيّ التي تحكّيها الصياغات.

ويشكّل هذا الأصل منطلقاً أساسياً ودليلًا مهمًا لفهم المعنى المعرفيّ.

وتطبیق هذا الأصل في مجال التفسیر يورث نتائج متعدّدة، منها:

١- يجب - بُغية لمس المعنى في النص القدسي - دراسة المفاهيم التي تم صنعها على مستوى الآيات القرآنية، ولا يلتفت إلى الموضع الخارجية التي تشير إليها تلك الآيات.

٢- تحمل الصياغات القرآنية مفاهيم تختلف عما نلمسه في الصياغات الأخرى، مثل: الأدب، والفن، وما شابه ذلك. الأمر الذي يجعل فاعل التفسير يحتاط أن يغير صياغة الآية بصياغة أخرى، بل يسعى إلى كشف المفهوم على مستوى الصياغة اللسانية (اللغوية) التي تبرزها الآية القرآنية.

ولم نر - مع الأسف - هذا الحقل اللساني الحديث في الدراسات العصرية، وإذا حدث ذلك سيساعدنا كثيراً في هذا المجال (قراءة النصوص)، وبالذات النص القدسي.

لقد كانت تُعتمد في الحقل الأدبي العربي أصول في عملية التفسير. والآن يمكن لنا - على ضوء اللسانيات المعرفية - حذف جملة من تلك الأصول، مما يجعلنا نفهم الآيات القرآنية بطريقة مختلفة.

مع هذا كلّه فإنّ هذا الحقل (اللسانيات المعرفية) ينطوي على دراسات معقدة وشائكة، ويرجع ذلك إلى حالة الدراسات التي تأثرت بحقول معرفية متعدّدة، منها: علم النفس المعرفي، العقل الاصطناعي، وما أشبه ذلك. وهذا الذي جعل هذا الحقل ينتمي إلى العلوم المعرفية.

الهوامش

(١) Lakoff and Johnson, 1999: 11 . 12.

(٢) وهذا خلاف ما هو متعارف في الأدب التقليدي، من أنّ اللغة تحكي أشياء الخارج مباشرة (المترجم).

(٣) Lee, 2001: 2.

(٤) نفس المصدر.

(5) Fillmore, 2006: 373.

(6) Talmy, 2000: 312.

(٧) الحمصي: ١٤١٣، ١٦ - هـ.

(٨) يتعين مفهوم الآية وفقاً لهذا التحليل الإدراكي (النسبة إلى اللسانيات) كالتالي: العلم الذي يتتمثل في الرحمة التي تلع في الأرض، والرحمة التي تخرج منها، والرحمة التي تنزل من السماء وتخرج فيها (المترجم).

(٩) الحمصي: ٤٦ - ٤٧، ١٤١٣ هـ.

(١٠) من أعظم فلاسفة العصر الحديث، ولد في مدينة (كونيغسبرج Konigsberg) في روسيا عام ١٧٢٤م، وتوفي سنة ١٨٠٤م، دفن في قبر الأساتذة في مقبرة (جامعة كينجسبurg). كان (كانط) ذات نزعة عقلية تامة؛ ولهذا أحبّ العلوم الدقيقة، أي الرياضيات. والعلوم الطبيعية القائمة على التجربة والملاحظة، مثل: الفيزياء، والفلك، ونشأة الكون. لكنه اتّخذ منها نقطة انطلاق لتكوين نظرة شاملة في الكون، أعني نظرة فلسفية تتضمّن المعرفة البشرية بعامة. وفي سبيل ذلك كان عليه أن يفحص عن حقيقة المعرفة الإنسانية. ومن هنا اهتمَّ آيما اهتمام بنظرية المعرفة، أي إلى أي مدى يستطيع عقاننا الوصول إلى إدراك حقيقة الكون والطبيعة والإنسان؟ وما هي أدوات المعرفة الصحيحة؟ وما قيمة هذه الأدوات وأدوارها في تحصيل المعرفة الصحيحة؟ (انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة ٢: ٢٦٩ - ٢٧٠، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٤) (المترجم).

الاتجاهات الفكرية في إيران

تيار أكademie العلوم الإسلامية

د. الشیخ عبد الحسین خسروپناه^(*)

ترجمة: صالح البراوي

مقدمة —

تأسست أكاديمية العلوم الإسلامية على يد المرحوم الأستاذ السيد منير الدين الحسيني الهاشمي، ومن ثم توسيعها بجهود البعض من تلامذته، أمثال: السيد مير باقري. وتمكن السيد مير باقري بحثكته الإدارية وقدرته العلمية أن يقدم مقوله أستاذه إلى مخاطبيه بصورة علمية. ولد السيد الحسيني الهاشمي في مدينة شيراز في العشرين من شهر آبان ١٢٢٢هـ، وكان والده السيد نور الدين الحسيني الهاشمي (المعروف بأبا الله الشيرازي) من مراجع الطراز الأول في إيران في ذلك الوقت، وهو مؤسس حزب «برادران»، أي الإخوة، وهو حزب ديني معادي للاستعمار. وتوفي السيد نور الدين سنة ١٢٣٥هـ في ظروف غامضة. وارتدى السيد منير الدين الذي اشتهر بـ«الدين» بعد وفاة والده، وهو في الثانية عشر من عمره. وانتخب من قبل حزب برادران خلفاً لأبيه، ولكن طبقاً للقانون الداخلي لهذا الحزب، الذي كان ينص على وجوب أن تكون قيادة الحزب بيد مجتهد أعلم عادل، فإنه لم يقبل بهذا الانتخاب؛ لأن عمره لم يزد آنذاك عن الثلاثة عشر سنة، وهاجر سنة ١٢٣٩هـ إلى مدينة قم المقدسة. وواصل

(*) أستاذ جامعي. ورئيس مركز الدراسات والأبحاث في الحوزة العلمية في مدينة قم، وعضو الهيئة العلمية في مركز الدراسات الثقافية (قسم الفلسفة والكلام) في إيران، له مؤلفات عدّة في فلسفة الدين والكلام الجديد.

السيد منير الدين دراسته الدينية في شيراز وقم والنجف الأشرف. وبالإضافة إلى دراسته مارس النشاط السياسي والفكري ضدّ النظام المستبد والماركسيين. وبسبب هذه النشاطات تم نفيه إلى خارج البلاد. وبعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران شارك في «مجلس الخبراء وإعداد الدستور»، ممثلاً عن أهالي محافظة فارس (شيراز). وفي ما يتعلّق بقضيةبني صدر لفت أنظار جامعة المدرسین للحوزة العلمية في قم إلى انحرافاته الفكرية؛ لما كانت لديه من معرفة حصل عليها من خلال الاطلاع على مؤلفاته، وبالتالي أعرضت جامعة المدرسین عن دعمها لبني صدر. وأخيراً توفي السيد منير الدين الهاشمي في شهر إسفند ١٣٧٩ هـ، عن عمر ناهز ٥٧ سنة^(١).

الشخصية الفكرية للسيد منير الدين —

امتاز السيد منير الدين الهاشمي منذ فترة شبابه بأنه ذو ذهنية وقادة، ومن أهل الفكر والتأمل. ومن هنا فقد كانت منظومته الفكرية متباعدة عن العلوم العقلية والنقلية الشائعة في الحوزة العلمية. ويمكن القول: إن اثنين من عقائده هي التي أصبحت السبب في أن ينأى بنفسه عن الذهنية العقلية والنقلية المتداولة في الحوزة العلمية، وهما:

أ. اعتقاده بالدين الجامع: فهو يعتقد بشمولية خاصة للدين؛ بمعنى أن الدين بإمكانه التأثير في جميع الميادين، ومنها: الثقافة، والفلسفة.

ب . الاعتقاد بفاعلية الدين: وهذا يعني أن شمولية الدين هي بالشكل الذي يجب أن تتحمّل معه القيادة مسؤولية التكامل العيني للمجتمع، بمعنى أن قيادة التكامل العيني للمجتمع يجب أن تقوم على محور الدين، وأن لا يكون الوضع بالشكل الذي يكون فيه الدين متهدّلاً فقط، والآخرين منفذين، بل يجب على المعنيين بالفهم والاستباط من الدين أن يسعوا إلى ترجمة الدين بشكل عملي في أوساط المجتمع أيضاً.

وعليه يمكن القول بأنه كان يحمل هاجس فاعلية الدين، فضلاً عن هاجس الحجية في الفهم والاستباط من الدين، أي إنه كان يرمي إلى أن يعرف متى يمكن

القول بأنّ نظريةً أو نوعاً من الفهم دينيًّا. وكان يقول أيضاً: يجب على الدين أن يتحمل مسؤولية قيادة التكامل العيني للمجتمع.

ولتوضيح قيادة التكامل العيني للمجتمع من قبل الدين يمكن أن نشير إلى نظريتين آخرين:

البعض متأثرون بالغرب، وهاجسهم تأويل الدين بالتعاليم الحسية والتجريبية. وبعض الأفراد، مثل: بازرگان وشريعتي، وجّهوا بعض الانتقادات للغرب، ولا يمكن اعتبارهم من المتأثرين بالغرب بشكل كامل، إلا أنّهم وافقوا على أية حال على بعض النظريات الغربية، من قبيل: العلوم الطبيعية، أو العلوم الاجتماعية. فقد أخذوا بهذا الجزء، واعتبروه هو الأساس، وأولوا النصوص الدينية ضمن تلك الدائرة. الهاجس الأكبر لهذه المجموعة هو تأويل النصوص الدينية، أكثر منه إلى حجية الفهم المستند على النصوص الدينية.

المجموعة الثانية هم الذين يشغلهم هاجس حجية فهم النصوص الدينية في مقابل المجموعة الأولى. وهم مخالفون للتأويل، ولكن لم يكن لديهم اهتمام بالتحقق العيني للدين، أي إنهم لا يعيرون أهمية لإيصال قضية العينية إلى مستوى الحجية، ولم يكن لديهم إيمان بوجوب قيام الحوزة بإضفاء صفة العينية على أسلمة المجتمع، بل يرون أن مسؤولية الحوزة العلمية تكمن في إعطائنا أسلوب الاستباط في فهم الدين وحجية النصّ الديني، ولكنها تعمل على تحقيق التعاليم الإسلامية في المجتمع عن طريق العرف، وإذا اجتمع عدد من المتقين والمتشرعة فإنما كان لهم تطبيق تعاليم الإسلام وقوانينه.

السيد منير الدين يعارض كلا الاتجاهين. فهو يرى أنّ حجية فهم الدين أمر لازم، وأسلوب المجموعة الأولى خطأ، أي إن أسلوب الأصوليين والأسلوب المتداول في الحوزة لفهم الدين واجب، ولكن يجب أن نهتم أيضاً بمسألة اشتراك الدين في مسألة التكامل العيني، بمعنى أنه فضلاً عن ذلك يجب أن تستخرج طريقة من الدين تؤدي بنا إلى كيفية تطبيق المعارف الدينية على أرض الواقع بشكل عملي. وانطلاقاً من امتلاك الدين للشمولية الكاملة في مختلف الميادين يجب عليه أن يبيّن نفسه في العمل الاجتماعي والتطبيق العيني في المجتمع. ولغرض مشاركة الدين في الميدان الاجتماعي

يجب أن نستعين بالدين نفسه، وليس بمقدور عرف المتدلين أن ينجز هذه المشاركة بشكل عيني.

هاتان النظريتان لهما منطلقان في شخصية السيد منير الدين الفكرية:

أ. قابلية الإيمانية: فقد كان شديد الاعتقاد، ولديه إيمان كبير بالنصوص الدينية، وكان من أهل الدعاء والذكر والبكاء. وهذا التبعُّد والإيمان الاستثنائي الذي يتحلى به يصبح السبب في سعيه ليكون للدين حضورًّا فاعلًّا في الميدان الاجتماعي أيضاً.

ب - تأثيره بوالده: فقد كان لوالد المرحوم الحسيني هاجس التطبيق العيني للإسلام، والحافظ على حجية الدين في جميع مراحل اتخاذ القرارات، وكان يعارض مختلف التيارات غير الأصيلة، من الصوفية والبهائية والماركسيّة، ويؤكد على حضور الدين في المجتمع، ولم يسع فقط إلى إثبات حجية الفهم الديني.

وعندما كان السيد منير الدين ينتقد الأيديولوجيات المخالفة، كالماركسية والاشتراكية، فقد كان ينقدها على الأكثر من زاوية المنهج والأسلوب. ولدى توجيهه النقد للمدارس الفكرية يمكن العمل بنوعين من النقد: أولاً: نقد آراء ونظريات تلك المدرسة؛ وثانياً: نقد جذور تلك المدرسة، أي نقد منهجها؛ لأنَّه لكلَّ منظومة فكرية منهجاً معيناً قطعاً، حتى وإن لم يذكر ذلك بصرامة في أدبياتها. ومن هنا فالنقد الجذري والأساسي لأي منظومة فكرية إنما هو نقد لمنهجها.

العلم الديني لدى أكاديمية العلوم الإسلامية —

لفرض تطبيق الدين بشكل عيني في المجتمع كان السيد منير الدين يرى في بداية الأمر أنه بعد تأمين حجية الفهم من قبل علماء الدين، والحصول على الفهم المستند على الدين، يكفي أن يقوم الخبراء المهدّبون والملتزمون بتطبيق ذلك الفهم في المجتمع. وهذا الرأي هو ذات الرأي الشائع في أوساط الحوزة العلمية، والقائل: إنه يجب أن يصار إلى تحديد الآراء والفتاوي الدينية المتعلقة بهذه الأمور، ومن ثم يعمل الخبراء في المجتمع على أساس هذه الآراء. ولكنَّه غير رأيه فيما بعد، ورأى أنَّ تهذيب الخبراء ضروريٌّ، إلاَّ أنه غير كافٍ. بل إنَّ الطرق والأساليب المطبقة تحتاج هي الأخرى

إلى التهذيب، بمعنى أنه يجب على الحوزات العلمية القيام بثلاثة واجبات، وهي:

١. علم الحكم الإسلامي: أي إن الأحكام التي يستبطونها من الدين يجب أن تتصف بالحجية.

٢. علم الموضوع الإسلامي: أي عندما نريد أن نعرف الموضوعات لا ينبغي الرجوع إلى رأي العرف. كلاماً، فالأمر ليس بهذه الشاكلة، بل إن بعض الموضوعات، كالتنمية والاقتصاد، فيها الديني وغير الديني.

٣. المنهج الإسلامي في علم الموضوع: يجب أن يكون ذات المنهج المتبّع في علم الموضوع مستنداً إلى الوحي، ليصبح علم الموضوع إسلامياً هو الآخر.

هذه الأساس هي التي تسبّب في اقبال السيد منير الدين على مقوله العلوم الإسلامية. فقد توصل إلى النتيجة التالية، وهي: إن جميع العلوم الغربية . بشكل مطلق . بعد عصر النهضة مبنية على مقدمات غير إسلامية، ولذا فهي غير مفيدة. وفي بداية الثورة ركز أكثر اهتمامه على مواضيع الاقتصاد الإسلامي؛ لأسباب اجتماعية أو معرفية، ولكنه التفت فيما بعد إلى أن الاقتصاد لا يمثل سوى ميداناً واحداً في هذا الوادي، ولابد من البحث عن مسألة النموذج والمنظومة الإسلامية، أي المنظومة التي تكون جميع مفاصلها منسجمة مع الإسلام والحجية الإسلامية. فكان هاجسه يتمثل بمشروع متكامل يشمل المتغيرات الثلاثة، المتمثلة بالثقافة والسياسة والاقتصاد؛ لكي تتحقق التنمية الاجتماعية الإسلامية.

ولدينا بشكل عام مشروع عن هندسيان اجتماعيان، هما:

١. المشروع الهندسي الاجتماعي المبني على المقدمات الحسية، الذي ينتهي بالتنمية الإلحادية غير الإلهية.

٢. المشروع الهندسي الاجتماعي المبني على الدين، والذي ينتهي بالتنمية الإلهية للمجتمع.

فكان يؤمن أن هذا البرنامج الهندسي لتنمية المجتمع بحاجة إلى منهج ثقائيف منظم. وبدون هذا المنهج لا يمكن الوصول إلى البرنامج التنموي. وهذا المنهج الثقائيف المنظم غير ممكн هو الآخر بدون إجراء التغيير في فلسفة المنهج؛ إذ إن فلسفة المناهج يجب أن تكون على أساس فلسفة متكاملة، بمعنى أنه يجب أن تكون لدينا فلسفة

عامة، وعلى أساسها نحصل على فلسفة المنهج.
وبهذا الشكل فقد توصل إلى الأسس من خلال الاحتياجات. ففي البداية كان يحمل هاجس الاقتصاد الإسلامي، ولكنه التفت فيما بعد إلى أن الاقتصاد يمثل عنواناً واحداً من عناوين التنمية، والعنوانان الآخران لهما: الثقافة؛ والسياسة. ولهذا يجب أن نهتم بتنميتهما أيضاً. ومن ثم رأى أن تنمية هذه العناوين الثلاثة بحاجة إلى منهج، والمنهج يريد هو الآخر فلسفة المنهج، وفلسفة المنهج بحاجة إلى فلسفة متكاملة. كما أنه في موضوع منهج التنمية يعتقد بأنه يجب علينا أن نحصل على ثلاثة مناهج:

١. منهاج الاستباط، أو منهاج الحجية في فهم الدين.
٢. منهاج العلوم، أو منهاج أسلامة العلوم العملية.
٣. منهاج التخطيط، الذي يتکفل قضية الإسلام في الفهم التنفيذي للمجتمع.
يتکفل علم أصول الفقه المنهج الأول فقط. ومن هنا لابد من أن يتحقق نوع من التكامل والتغيير في علم أصول الفقه؛ لكي نحصل على المنهجين الآخرين أيضاً. ولكن قبل الحصول على هذه المنهاج الثلاثة لابد أن نمتلك فلسفة منهجية، أو حسب تعبير البعض من أعضاء الأكاديمية: أن نمتلك منطق المنهج، والذي يحتاج هو الآخر إلى فلسفة جامعة.

إذاً يجب علينا أن ننتج في البداية فلسفة جامعة، باسم (فلسفة الأسلام) أو (فلسفة الكيفية والعمل الإسلامي)، تتکفل بإنتاج فلسفة المنهج، والتسييق بينها؛ ليتسنى الحصول على المنهاج على أساس هذه الفلسفه، وينبثق المشروع الهندسي لتنمية المجتمع على أساس هذه المنهاج.

الفلسفة الجامعة (فلسفة الأسلامة، وهي فلسفة الكيفية والعمل الإسلامي)



فلسفة المنهاج (منطق المنهج)



منهج التنمية المشتمل على:



١. منهاج الاستباط، أو منهاج الحجية في فهم الدين.

٢. منهج العلوم، أو منهج أسلامة العلوم العلمية؛ النموذج.
٣. منهج التخطيط.

برنامج التنمية الإسلامية —

وعليه فقد تبَّتْ أكاديمية العلوم الإسلامية مقوله العلم الدينی من حيث التطبيق الكامل للإسلام على أرض الواقع، وهاجس التطبيق العيني للإسلام، أي بما أنها تسعى إلى المشاركة الفاعلة للدين في الميدان الاجتماعي فإنها توصلت إلى وجوب اكتشاف وتدوين مفاهيم عملية جديدة. ولو تحقق هذا الحضور للدين في جميع الميادين الأخرى فسوف لن نمتلك العلوم الإسلامية فحسب، بل سنمتلك الصناعة والتكنولوجيا الإسلامية أيضاً.

الثورة الإسلامية في إيران هي ثورة سياسية وثقافية، تؤمن بمشاركة الدين في ميدان الحياة البشرية من أوسع أبوابها، وعلى مستوى العالم، إلا أن هذه الفكرة بحاجة إلى العلوم والمفاهيم العملية، ليتسنى لها تطبيق الصلة القائمة بين الأفكار والشعارات بشكل عيني في الميدان الاجتماعي. إن شعارات الثورة الإسلامية يمكن أن تتحقق في ظل تطبيق العلوم والمفاهيم العملية الجديدة. فلا يمكن أن نأخذ بعض الجوانب من الغرب؛ ذلك أن الغرب عبارة عن وحدة واحدة، وكل متصل، وجميع عناوينه، أي علومه وثقافته، متصلة ببعضها البعض، ولا يمكن فصل بعض عناوينه عن سائر أجزائه الأخرى. فالغرب عبارة عن منظومة متشابكة ومنسجمة مع بعضها البعض، بحيث إن أجزاءه يحاكي بعضها بعضاً. ومن هنا يجب أن تكون لدينا شبكة فلسفية ودينية؛ لتكون قادرة على توجيه عملية إنتاج العلم وتطويرها، وتمتلك الجرأة النفسية المبنية على الإيمان الديني لتجاوز حدود القوالب التقليدية في العلم. وبهدف تحقيق هذا الهدف قامت أكاديمية العلوم الإسلامية بتأسيس فلسفة العمل الإسلامي ومنظمه. وهذه الفلسفة يجب أن تكون مستندة إلى القواعد الدينية من جهة، وتمتلك القدرة على قيادة العلوم من جهة أخرى، بمعنى أن تهتم بتوليف العلم والمعتقدات من جهة، وتمتلك القدرة على إدارة إنتاج الثقافة والعلم في المجتمع من جهة

أخرى.

وترى الأكاديمية أنها لم نكن نمتلك العلم الديني في أي مرحلة من المراحل التاريخية، حتى في مرحلة بلوغ الحضارة الإسلامية ذروتها، عندما ازدهرت فيها علوم الطب والرياضيات والنجوم؛ لأنه حتى في تلك المرحلة لم تكن هناك علاقة منطقية بين العلم والدين؛ لأن هذه العلوم بلحاظ المقدمات والمنهج لم تكن دينية. أجل، البعض من موضوعات هذه العلوم كانت نابعة من الثقافة الإسلامية، وكان هناك الكثير من العلماء المثقفين والمؤمنين. ولذلك لا يمكن القول: إن علوم الطب والنجوم كانت لها حجية دينية في ذلك الوقت؛ لأنه لا توجد علاقة منطقية بين هذه العلوم والدين.

كما أنها لا نمتلك فلسفة إسلامية بالمعنى الدقيق للكلمة؛ لأن الفلسفات الموجودة ليست إسلامية من حيث المفاهيم والمقدمات والمنهج. وبالرغم من أن بعض الموضوعات المطروحة في الفلسفة نابعة من الثقافة الإسلامية، وأن النفس الدينية والدوافع الدينية للفلاسفة كانت مؤثرة في فلسفتهم، إلا أنه لم ت تكون علاقة منطقية بين العقل والوحى.

الملاحظة الأخرى برأي الأكاديمية أنها ترى العلوم الجامعية، وبخاصة الفنية والهندسية منها، تسعى إلى إحداث التغيير في عالم الطبيعة، وكذلك السيطرة على التغيرات. فعلى سبيل المثال: عندما يكون هناك جفاف فالعلوم الموجودة تعطينا القدرة على التصرف في شؤون الطبيعة، وكذلك السيطرة على التغيرات في الطبيعة. فالعلم يقول لنا كيف يمكن إحداث التغيير في العالم، ولكن ما هي حدود هذا التغيير؟ هذا الأمر مرتبط بنا، وتقول الأكاديمية: إنه يجب علينا أن نصل إلى المرحلة التي نحصل فيها على كيفية التحكم بالتغيير من الدين.

فلسفة الكيف والصيورة —

تؤمن أكاديمية العلوم الإسلامية أن الفلسفة الإسلامية كانت وما تزال فلسفة كييف؟ ولماذا؟ أي هي عبارة عن فلسفة نظرية بحثة. ومن هنا لا تستطيع أن تتکفل السيطرة على التطبيق العيني للعلوم وقيادتها، بمعنى أنها لا تستطيع أن تنتاج العلوم،

ولا تستطيع أن تسيطر على العلوم المنتجة، ولم تدع ذلك أيضاً، في حين أنتا نتمنّى على الفلسفة أن تسيطر على عملية التطبيق العيني على أرض الواقع، بنفس الشكل الذي تمكّنت فيه الفلسفات الحسية الغربية من إخضاع العلوم لإشرافها، من خلال إيجاد التسقّي بين العلوم. أي إن نظام العلوم الطبيعية والعملية يتكون على أساس الفلسفة الوضعية، فهي شرّج من جهة، وتسطير كذلك على الفلسفة الحسية لهذه العلوم، فالفلسفة هي أمّ العلوم حقاً. تقول الأكاديمية: لو كنّا نتمنّى على الدين أن يكون له وجود عيني في المجتمع، وسيطر على الثقافة والسياسة والاقتصاد والتكنولوجيا، فيجب أن تشرف الفلسفة النابعة منه على العلوم، يجب أن تكون لدينا فلسفة تعنى بكيفية الحركة في التطبيق العيني والسيطرة عليها؛ لأن العالم هو عالم التغيير، ومهمة العلوم هي السيطرة على التغيير، فالفلسفة أيضاً يجب أن تكون فلسفه الحركة والتغيير والصبرورة. هذه الصبرورة يجب أن تعنى بثلاث مسائل مهمة:

١. الوحدة والكثرة؛ بسبب استاد إدارة التغيرات الاجتماعية على التسقّي على محور واحد.

٢. الزمان والمكان؛ بسبب ضرورة التكامل المستمر للنظم الاجتماعية.

٣. الإرادة والوعي؛ بسبب ضرورة إدارة الصالحيّات والإرادات في النظام الاجتماعي.

وتثير العلوم النظام الاجتماعي بطريقة تؤدي بالمجتمع إلى الفساد، وكأنّ أفراد المجتمع لا خيرة لهم من أمرهم. هذه العلوم تثير دفّة الإرادات من فوق. ومن هنا يجب علينا بدايةً أن نحدّد مصير الإرادة والاختيار في الفلسفة؛ لكي نستفيد من هذا البحث في موضوع إدارتها من قبل العلوم.

أصلية الفاعلية —

تؤمن أكاديمية العلوم الإسلامية بما يلي: بما أن المتغيرات الثلاثة هي أركان الفلسفة يجب أن تكون مبنية على محور واحد، ويجب أن تكون لدينا قاعدة أساسية تقوم على أساسها بدفع هذه المواجهات الثلاثة إلى الأمام. فالقاعدة الأساسية للفلسفه

الملا صدرا وشيخ الإشراق هي أصالة الوجود وأصالة الماهية، ولكن ليس بمقدور الاثنين إيصالنا إلى مرحلة الفلسفة والعمل الإسلامي. ومن هنا لابد من تعريف قاعدة جديدة.

القاعدة التي يطرحها السيد منير الدين هي أصالة الربط بداية، أي إن موجودات العالم مرتبطة ببعضها البعض بشكل كامل، على الرغم من أنها تبدو منفصلة في الظاهر، ولكنها تصل فيما بعد إلى أصالة التعلق، أي موجودات العالم ليست مرتبطة ببعضها فقط، بل إنها تتعلق ويقوم بعضها بالبعض أيضاً. وبعد أصالة الربط تنتهي المسألة بأصالة التعلق. ومن ثم يقول: جميع هذه الموجودات ترتبط بحقيقة أعلى. وهنا يطرح أصالة الفاعلية ويفسر الوحدة والكثرة، والزمان والمكان، والاختيار والإرادة، على أساس أصالة الفاعلية. وهذا التفسير يتحول في شكله المتكامل إلى نظام الولاية.

وهذه الفلسفة ترى أن الهوية، والتغيير، والانسجام، والوحدة، وبكلمة واحدة: جميع شؤون المخلوقات، يتم تفسيرها على أساس التولي والولاية. فجميع شؤون المخلوقات تعود إلى التولي، وجمعها تتضمن تحت الولاية الإلهية، سواء أقرت بهذه الولاية أم لم تقر بها؛ لأنه بما أنها نقول في الفلسفة بأصالة الربط، وأصالة التعلق، ومن ثم الفاعلية، فجميع الموجودات هي شؤون الحق تعالى، ويجب علينا أن نفسّر المسائل الثلاثة السابقة على أساس أصالة الفاعلية، وبعبارة أخرى: أصالة الولاية. وعلى هذا الأساس فإن الأكاديمية غير معنية بصدق وكذب الإدراكات، بل ترى أن المعيار هو الحق والباطل؛ والإدراك الذي يكون نتاجاً لقضية التولي، هو إدراك حق، ولكن الإدراك الذي يكون نتاجاً لقضية التولي بولادة الباطل هو إدراك باطل. ومن هنا يجب أن يدور الحديث عن معرفة الحق والباطل، وليس عن الصادق والكاذب. حتى أنه يستفاد من بعض أقوال الأكاديمية أنهم لا يوافقون على أصل التاقض أيضاً. ويررون أن جميع هذه العلوم والنظريات والتكنولوجيا هي نتاج قضية ولاية الباطل، وليس فلسفة الغرب وحدها، بل حتى فلسفة الملا صدرا؛ بما أن لها جذوراً في فلسفة اليونان، فهي مبنية على التولي بولادة الطاغوت. كما أن المعيار في مصداقية الأفكار النظرية

هو في تطابقها مع الوحي. وبناء على ذلك؛ وانطلاقاً من درايتها بعلم المعرفة، تؤمن الأكاديمية بتقدُّم الإيمان على المعرفة؛ إذ يجب أن نؤمن في البداية، ومن ثم نفهم، وعلى أساس هذه الولادة الإيمانية تكون الفلسفة. وهذه الفلسفة تنتج ثلاثة أنواع من المنطق والمناهج، وهي: منطق فهم الدين، ومنطق الفهم العملي، ومنطق الفهم التفديي، ومن ثم تعمل على تكاملها، وفي المرحلة اللاحقة يوجد نوع من التسبيق الديني في تكامل هذه الأنواع من المنطق، التسبيق الذي يجعل على أساسه المعلومات المتخصصة، ومن ثم إيجاد الثقافة العامة للمجتمع وتتكاملها، قائماً على محور الدين. كلَّ هذه الأمور قائمة على الدين.

يمكن القول: إن مراد الأكاديمية من شمولية الدين لا يعني أن نحصل من الدين على الجواب لـكل سؤال. بل يرون أنه إذا وفينا في أن نحقق الفلسفة ومنطق المنهج على أساس الإيمان والولاية فـكل نتيجة نحصل عليها من هذه الفلسفة ستكون دينية، وكل علم وتكنولوجيا نحصل عليها من هذا المنهج سيكون دينياً؛ لأن هذا المنطق للمناهج قائم على الوحي والدين.

جهوية العلوم —

بعد أن أصبح من الواضح أنه يمكن تقسيم العلوم إلى: إسلامية؛ وغير إسلامية، على أساس الفلسفة وتقدير الإيمان على المعرفة، فإنه يؤكد على أن العلوم مطلقاً، بما فيها العلوم الأساسية، والتجريبية، والعلوم الإنسانية والعملية، لها وجهة معينة. ومن هنا فإن جميع العلوم يمكن تفكيرها إلى: إسلامية؛ وغير إسلامية. الموالون للأكاديمية ذكرروا أدلة مختلفة على جهوية العلوم، نشير لها بشكل مختصر:

الدليل الأول على جهوية العلوم —

١. لا توجد أي دراسة علمية بدون هدف محدد. وكل من يعمل في ميدان الأبحاث والدراسات له دافع معين؛ فإما يسعى إلى دفع شبهة معينة؛ أو له دافع مادي؛ أو غير ذلك.

٢. رغم أنّ حقيقة الدافع في كلا مجتمعي المؤمنين والكافرين واحدة من حيث المبدأ فإنّ دافع المؤمن يختلف عن دافع غير المؤمن. فالدافع الإيماني وتكامله في الفرد الرياني والمؤمن في المجتمع الإسلامي هو غير الدافع غير الإيماني في المجتمع المادي؛ ذلك أنّ منظومة الاحتياجات والتغيير في كل واحدة من الحاجات يغير منظومة الاحتياجات. فحاجة المجتمع المادي هي البحث عن اللذة، إلاّ أنّ حاجة المجتمع الديني هي القرب من الله تعالى. وبما أنّ الحاجات متباعدة فالد الواقع أيضاً مختلفة.

٢. تتبع قضية التنمية وتكامل العلوم قضية تكامل الحاجات وإشباعها. وعليه تغيير وجهات الأبحاث والعلوم؛ لأنّ العلوم لا تسعى إلى كشف الحقيقة. وحتى لو قلنا جدلاً بأنّ العلوم تكشف الواقع فإنّا نذهب إلى كشف الواقع الذي يحقق لنا حاجة معينة، وكلّ معادلة هي كاشفة لعلة ومعنول يكون فاعلاً باتجاه إشباع حاجة خاصة. وبناء على ذلك للعلوم وجهة معينة. والعلوم التي ترى النور في المجتمع الغربي هي وليدة متطلبات ذلك المجتمع. ولو أخذنا بنفس هذه العلوم، وتحكمنا بالعينية والتغيير بهذه العلوم، سوف تساق حاجات مجتمعنا الديني رويداً رويداً باتجاه حاجات ذلك المجتمع.

الدليل الثاني على جهوية العلوم —

توفرُ الفلسفه مقدمات العلوم. وقد تركت القاعدة الوضعيه المطرفة أثراها على جميع العلوم المتداولة. فيما أن منطليات هذه العلوم غير دينية، بل حتى معادية للدين، فهذه العلوم غير دينية أيضاً. ومن هنا يجب علينا القيام بتغيير هذه المنطليات غير الدينية في فلسفة العلم.

الدليل الثالث على جهوية العلوم —

وهو يعبر عن إثبات جهوية العلوم على أساس علم المعرفة، وسن Shrake على النحو التالي:

١. الإرادة موجودة في جوهرة الوعي، وهي من مقوماتها. ولا وجود للوعي بدون

إرادة. وأعمال الإنسان من حيث المبدأ إرادية، سواء الجوارحية منها أو الجوانحية.
«عملية ظهور العلم عملية إرادية، وكيفية إرادة الإنسان لها دخل في نوع فهمه وكيفية فهمه بشكل نسبي وبدرجات مختلفة»^(٢).

٢. عمل الإنسان و فعله الذي ينتهي إلى إنتاج العلوم في قضية التولى يختلف عن الفعل الذي لا ينتهي إلى إنتاج العلوم في قضية التولى.

وبما أن الإرادة من مقومات الوعي، والعلوم هي وليدة الوعي، لو احترتم الولاية الإلهية ستكون العلوم الناتجة هي علوم الحق، ولكن لو احترتم ولاية الباطل ستكون العلوم الناتجة باطلة. «كما أن العلم الديني يعني لو أن الولاية الإلهية كانت مهيمنة على عملية اكتشاف العلم في جميع مستوياته فهذا العلم هو علم ديني، ولو لم تكن الولاية الإلهية مسيطرة على عملية اكتشاف العلم، بمعنى لو لم تكن قضية التولى والولاية المشرفة على عملية إنتاج العلم وظهوره ولاية حق، سيكون هذا العلم باطلًا هو الآخر. وبناء على ذلك سنجد بعضاً من أنواع العلم، إليها، وانتقائياً، وإلحادياً»^(٣).

خلاصة القول —

من خلال ما تقدم نخلص إلى أن جميع العلوم، بما في ذلك العلوم الأساسية، كالرياضيات، يمكن أن تقسم إلى نوعين: إسلامي؛ وغير إسلامي. كما أن الفلسفة وهي أساس جميع هذه العلوم : بما أنها مبنية على الإيمان والولاية الإلهية، هي إسلامية. وعليه يجب أن نعلم أن مراد الأكاديمية من الدين في موضوعة شمولية الدين ليس الدين بمعنى القرآن والستة، بل الإيمان الذي يجري مجرى الدم في عروق الفلسفة والعلوم.

دراسة سلبيات مقوله أكاديمية العلوم الإسلامية —

تتطوى مقوله أكاديمية العلوم الإسلامية، التي مر ذكرها في الجزء السابق، على الكثير من الإشكاليات والتقصص:

١. النص في «فلسفة الصيروة» —

الإشكالية الأولى على «فلسفة الصيروة» هي أن هذه الفلسفة على درجة كبيرة من النقص. و«فلسفة الصيروة» هي نوع من «الفلسفات المضافة إلى الواقع»، والتي تناول فيها السيد منير الدين ثلاثة مسائل، هي: «فلسفة الوحدة والكثرة»؛ و«فلسفة الزمان والمكان»؛ و«فلسفة الإرادة والوعي». في حين أن الفلسفات المضافة للواقع أكثر بكثير من هذه الأنواع الثلاثة. فكان يجب عليه أن يتناول منظومة من الفلسفات المضافة الأخرى، من قبيل: فلسفة الوجود، وفلسفة الإنسان، وفلسفة المعرفة، وفلسفة الدين، وفلسفة الفهم، وهي أساس الفلسفات الأخرى، وتتولد منها فلسفات أخرى، كفلسفة الأخلاق، وفلسفة علم الاجتماع، وفلسفة التاريخ، وفلسفة السياسة، وغيرها. إن أساس جميع الفلسفات وقاعدتها هي «فلسفة المعرفة»، و«فلسفة الإنسان»، و«فلسفة الفهم». ولم تتطرق الأكاديمية بالقدر الكافي إلى مواضيع هذه الفلسفات. ويقوم هذا التيار الفكري بإجراء أبحاثه على أساس أصالة الفاعلية، ولكن لا تجري في الفلسفة أية دراسة عن قانون العلية. إذا كان هذا التيار الفكري يريد أن يؤسس لفلسفة جامعة شاملة، تصبح أساساً للعلوم أيضاً، وهناك الكثير من المواضيع الأخرى التي لم يتطرق لها. إذا كانت الأكاديمية تريد أن تحمل هاجس الفلسفة والتغيير لن تستطيع الوصول إلى مرحلة الفلسفة بدون امتلاك الفلسفة التساؤلية والوصفيّة. كما أن فلسفة الغرب لم تقم هي الأخرى بهذا العمل. وإذا كانت فلسفة الغرب قد تمكنت من الوصول إلى الفلسفة العملية، وتطور الفلسفة في مراحل عصر النهضة والعصر الجديد والمعاصر، وتصبح منطلقاً ومصدراً للعلوم، فالسبب في ذلك يعود إلى أن فلسفة المعرفة أصبحت أساساً لسائر الدراسات. ومن الواضح أن فلسفة المعرفة هي من نوع الفلسفة التساؤلية والوصفيّة، وليس الفلسفة.

وخلاصة القول: رغم ضرورة الفلسفة فإن نفس الإشكالية التي تسجلها الأكاديمية على الفلسفة الإسلامية المتداولة تُسجل عليهم أيضاً، وبنحو أشد. صحيح أن الفلسفة الإسلامية لم تتطرق إلى فلسفة الصيروة والعمل، وهي غير قادرة على مساعدة إدارة شؤون العمل، ولكن الأكاديمية ذهبت إلى فلسفة الصيروة بدون القيام

بدراسة الفلسفة التساؤلية والوصفيّة، في حين أن الفلسفة النظرية تقدّم على الفلسفة العمليّة. صحيح أنه يجب أن يصار إلى تصحيح هذا النقص الموجود في الفلسفة الإسلاميّة؛ لتمكن من الإشراف على العلوم، إلا أن هذا الإجراء لا يمكن تفويذه بدون الفلسفة النظرية: (فلسفة الوجود، وفلسفة الإنسان، وفلسفة الدين، وفلسفة المعرفة، وغيرها). فإذا كنّا نفتقر لفلسفة الإنسان سوف لن يصبح لدينا فلسفة علم الاجتماع. وبدون فلسفة علم الاجتماع ليس بمقدورنا القيام بالإشراف على الاختيار والإرادة والسيطرة عليها. فالسيطرة على الإرادة تحتاج إلى الفلسفة النظرية، فضلاً عن حاجتها لفلسفة الصيرورة والفلسفة العمليّة.

٢. عدم وجود الدليل على حصر موضوعات «فلسفة الصيرورة» —

ذكر السيد منير الدين ثلاثة مواضيع لفلسفة الصيرورة، وهي عبارة عن: الوحدة والكثرة؛ الزمان والمكان؛ والإرادة والاختيار. فما هو الدليل على حصر موضوعات فلسفة الصيرورة بهذه المواضيع الثلاثة، في حين أن هناك مفاهيم أخرى أيضاً مؤثرة في السيطرة على التغيير، مثل: مفهوم العلية؟!

٣. الإبهام في الألفاظ والمفاهيم، وعدم وضوح التعريف بها —

المصطلحات المستخدمة في مواضيع الأكاديمية وأساتذتها، ولغة هذه المجموعة بشكل عام، هي لغة مبهمة وبطيئة الفهم، في حين ينبغي عليهم تعريف المصطلحات والمفاهيم الأساسية بشكل واضح؛ ليتضح مرادهم للمخاطب. ولا يستطيع المؤيدون للأكاديمية اتهام من يخالفهم بعدم الفهم؛ لأنه ينبغي الاعتراف قبل كل شيء بعجز مقولة الأكاديمية في خلق حالة التفاهم المشترك.

٤. الإبهام في العبور من فلسفة الصيرورة إلى فلسفة المنهج —

زعمت الأكاديمية أنه يجب أن تستفيد من فلسفة المنهج؛ لفرض السيطرة على العينية المتولدة هي الأخرى من فلسفة الصيرورة. ولكنها لم توضح لنا كيف توصلت

من فلسفة الصيروة، والبحث في المواضيع الثلاثة المتقدمة، إلى فلسفة ومنطق المناهج. الصلة بين الأساليب التي طرحتها بواسطة فلسفة الصيروة غير واضحة، ويجب أن توضح لنا كيف يتم استخراج الأساليب التي تطرحها من فلسفة الصيروة؟

٥. نفي أصلية الوجود والماهية —

بعد نفيها لأصلية الوجود والماهية وضعت الأكاديمية أصلية الربط محلهما. والسؤال هنا: إنه بغض النظر عن فائدة موضوع أصلية الوجود أو الماهية عندما نواجه أمراً خارجياً كفلاسفة يتadar إلى ذهننا مفهومان عنه. والسؤال هنا: أيُّ منها أصيل، الوجود أم الماهية؟ واقعنا الخارجي هل هو بإزاء مفهوم الوجود أو مفهوم الماهية؟ هذا السؤال هو سؤال فلسي، وبجاجة إلى إجابة؛ إذ لا يمكن القول: لا هذا، ولا ذاك. بل إن الأصلية إما مع الربط أو شيء آخر. وإذا كنتم تقولون بأصلية فاعلية الربط أو التعلق فهل هذه الأمور من سنخ الماهية أو الوجود؟

٦. ضرر حدود الدين الإسلامي وما يتوقفه الإنسان من الدين —

وفي موضوع حدود الدين تؤمن بشمولية الدين في ميدان التحقق العيني للدين. ولكن . كما سبق . لا يعني ذلك أنها تقول بوجود أجوبة عن جميع الأسئلة في النصوص الدينية، بل مرادها بذلك أنه يجب أن نأخذ منطق المناهج الثلاثة: (منطق منهج الفهم، والعمل، والتخطيط) من الدين، وأن يكون الدور المشرف والموجه للدين حاضراً في جميع الميادين.

تكمِّن إشكالية هذا الرأي في أنَّ هذا الموضوع في الأكاديمية لا يعدو كونه مجرد زعم محض، وإنَّها لم تُثْقِمْ أي دليل لهذا الزعم. وتتمثل إشكالية المخالفين للعلم الديني أساساً في أنَّ الإيمان والمعتقدات الدينية إنما تلعب دوراً في اختيار الموضوع، وحتى الفرضية عند الجمع فقط، ولكن عند الحكم والتقييم ليس لها أي دور. يعتقد المعارضون للعلم الديني أنَّ الدين ليس له أي دور في علم منهج الإثبات، وتقييم العلوم، وإشراف الدين، بل يجب عند التقييم القيام بإثبات المعلومات التجريبية بالمنهج

التجربی. ولو زعم أحدٌ أنَّ الدین له دورٌ في أسلوب إثبات المعلومات التجربیة، وأنَّ علم منهج إثبات العلوم هو علمٌ دینیٌّ، يجب أن يوضح هذه المسألة ويقوم بإثباتها. ومن هنا يجب على أکادیمیة العلوم أن تبين لنا أنَّ الإیمان والمعتقدات الدينیة تلعب دور المشرف والموجَّه في منهج الإثبات وتقييم العلوم، وأنَّ علم منهج إثبات العلوم في حد ذاته هو علم دینیٌّ.

٧. الإشكالية على أدلة جهوية العلوم —

تعتبر الأدلة التي تقدَّمت بها أکادیمیة العلوم الإسلامیة على جهوية العلوم ناقصة.

فالدليل الأول على جهوية العلوم ناقص؛ ذلك أنه بالنسبة إلى القاعدة القائلة بأن الدافع وحاجتنا إلى البحوث العلمية هي التي تحدُّد لنا الوجهة الصحيحة يجب أن نرى في أيٍّ بُعد من الأبعاد تحدُّد لنا هذه الوجهة الدوافع والحاجة؛ بمعنى هل أن الدافع وال الحاجة فقط هما اللذان يقولان لنا ما الموضوع الذي يجب أن نختاره للبحث العلمي، ولكنْ بعد أن يدفعنا دافع خاصٌ نحو جهة معينة يجب أن نبيِّن عندها ما هو التأثير الذي يمتلكه الدافع في دراسة معلومة تجربية وإثباتها؟

وتقول الأکادیمیة في الدليل الثاني: الفلسفة الوضعية مقدمة جميع العلوم التجربية.

ولكن يقال في موضوع التعارض بين مقدمات العلم والدين أنه يمكن الأخذ بعض المقدمات الوضعية، مع إجراء بعض التغيير عليها، بحيث لا يحصل أي تغيير في النتائج العلمية المستحصلة. وكمثال على ذلك: تقول إحدى القواعد الوضعية للعلوم: إن منهج إثبات نتائج العلوم دراستها هو منهج علميٌّ. وبإمكاننا إنكار هذا الحصر والقول: إن المنهج العلميٌّ هو أحد أساليب الإثبات، وليس الأسلوب الوحيد الموجود. وعليه عندما نقوم بدراسة المعلومات بالأسلوب التجربی لن يحصل أي تغيير فيها. ومن هنا من الممكن أن لا يختلف الوضعي عن غير الوضعي في اكتشاف معادلات العالم، إلا إذا تمكَّنت الأکادیمیة من بيان هذا الاختلاف. التحدث على هذا النحو من قبل

المؤلف لا يعني أن المنهج الوضعي في مجال الماهية يأخذ بالاستقراء، بل إنه ينتقد هذه المدرسة بشدة. ولكن على أي حال يجب على تيار الأكاديمية أن يجيب عن التساؤلات المقدمة.

٨. وجود النقص في مواضيع فلسفة العلم —

المواضيع التي طرحتها الأكاديمية في باب فلسفة العلم على درجة كبيرة من النقص. فالكثير من مواضيع فلسفة العلم، مثل: ماهية حقيقة الاستقراء، وكيفية تأثير دافع العالم في علمه، وأسئلة أخرى تعدّ من الأسس المهمة في العلم الديني، نالها الحيف والنسيان في أبحاث الأكاديمية.

ومنها: التساؤل عن المسار الذي يقطعه العلم التجريبي؟ هل للد الواقع دور في التوضيح والكشف حقاً؟ هل أن الاستقراء والتجربة يكشفان الحقيقة؟ وعشرات الأسئلة الأخرى لم تطرّق لها الأكاديمية. وعلى أي حال للعلم الديني منهج علمي؛ وآخر ديني. ولو فرضنا أنكم حصلتم على المنهج الديني بإمكانياتكم الذاتية فإنه في المنهج العلمي يجب أن تأخذوا بنظر الاعتبار آراء الآخرين وما حصل في الغرب، في حين أن الأكاديمية لم تتناول هذه المواضيع.

٩. سلبيات الآراء العلمية —

تواجه الآراء العلمية لأكاديمية العلوم الإسلامية الانتقادات التالية، ومن جوانب

متعددة:

أ. من أهم الشبهات والإشكاليات الموجودة لدينا على آراء الأكاديمية هو موضوع إنكار الصدق والكذب. فقد وضعوا . كما مر علينا . صدق المعلومات وكذبها جنباً، وذهبوا نحو الحق والباطل. وعليه فسؤالنا هو: هل تؤمنون بوجود حقيقة وراء الذهن أم لا؟ إذا كانت هناك حقيقة ما وراء أدھاناً فيجب أن توضّحوا مسؤولية الذهن والعين. وفي خصوص المعرفة الذهنية للإنسان هل هي مطابقة للواقع أم لا؟ يجب عليكم أن توضّحوا قضية الصدق والكذب. ليس باستطاعتكم القول: إنه

لا شأن لنا بالصدق والكذب. يجب عليكم أن تجيبوا عن هذه الأسئلة الثلاثة:

أولاً: هل هناك واقعٌ ما خارج ذهننا وذهنكم أم لا؟

وثانياً: إذا كان هناك واقعٌ ما فهل أن معرفتنا الذهنية تتظر للواقع أم لا؟

ثالثاً: هل أن معرفتنا الذهنية مطابقة للواقع أم لا؟

ومن حيث المبدأ يعتبر التحدث عن الغير وكشفه من الصفات الذاتية للعلم. وهل يمكن أن لا نتحدث عن الصدق والكذب؟ وهل أن الحق والباطل لا يجتمعان مع الصدق والكذب، حتى تقولوا لا للصدق والكذب، ولكن نعم للحق والباطل؟^{١٦}

نحن نرى أننا نصل إلى الحق والباطل المعرفي من خلال الصدق والكذب المعرفي. وكل معلومة حق هي صادقة أيضاً، وكل معلومة باطلة هي كاذبة. الواقع أن الرأي المعرفي للأكاديمية شاؤوا أم أبوا. عبارة عن خليط من رأي البراغماتية والانسجام، وهو بعيد عن الواقعية المعرفية.

ب. ما هي النصوص الدينية التي يستفاد منها أن الحق والباطل هما غير الصدق والكذب؟ أنت تقولون بوجوب أن نأخذ كل شيء من الدين، فمن أي النصوص الدينية أو من أي منهج ديني جئتم بهذا الأمر؟ وتتجدر الإشارة إلى أن موضوع الصدق والكذب ورد في الآيات والروايات الإسلامية كموضوع الحق والباطل، وأنقامت علاقة وثيقة و مباشرة بين الصدق والكذب والحق والباطل.

ج - تشابه رأي أكاديمية العلوم مع النظرية الإيمانية . كما سبق في نقل رأي الأكاديمية .. فإنها تحدثت بصربيح العبارة عن تقدم الإيمان على الفهم والمعرفة. هذا الاتجاه هو رأي البعض من علماء المسيحية في باب العلاقة بين الوحي والعقل، والذين يقولون بتقدم الإيمان والوحى على العقل. وهذا هو عين كلام (أنسلم) المعروف، والسائل: «آمين كي تفهم». في حين أصبح من الواضح في دراسات فلسفة الدين والكلام الجديد أن الإيمان لا يمكنه أن يتقدم على الفهم؛ ذلك أن الإيمان وصفٌ نسبيٌ، وبجاجة إلى الطرف الذي ينسب إليه. وبعبارة أخرى: إنَّ العلم والمعرفة شرطٌ للإيمان، وليس بمقدور الإنسان أن يؤمِّن بشيءٍ ما لم يعرفه ويعلمه.

الدليل الأهم لدى الإيمانيين أنَّ أي برهان لابد وأن يكون مبنياً على مقدمات أو

فرضيات خاصة. فلو أن شخصاً لم يقبل بأي فرضية كمقدمة للبرهان ففي هذه الحالة ستكون المحاجة مع هذا الشخص مستحيلة. المقدمة المفروضة لبرهان ما يمكن أن تستخرج من برهان آخر، وبهذا الشكل يتم إثباتها. ولكن لا يمكن الاستمرار بهذا النهج إلى ما لا نهاية؛ إذ يجب علينا أن نصل في مكان ما من هذا السياق إلى فرضيات أساسية، أي إلى الأمور التي قلنا بها بدون إثبات، لمجرد أن هذه الأمور هي من الأهمية بمكان، بحيث لا يوجد أي شيء آخر أكثر أساسية منها قادر على إثباتها، وبغير هذه الحالة لا يمكن أن نتوصل إلى أي علم.

وبناء على ذلك فالنقطة المهمة، طبقاً لرأي الإيمانيين، ما يلي: «يرى المؤمن المخلص أنَّ أهم الفرضيات يمكن أن تجدها في نفس منظومة المعتقدات الدينية. الإيمان الديني هو الذي يبنيه الشخص في حياته. وحسب تعبير (پُل تيليش) فالإيمان الديني هو ذلك الخوف الأخير للشخص. وفي هذه الحالة فإن فكرة تقييم الإيمان بواسطة المعايير العقلية والخارجية ستكشف عن خطأ فاحش، ذلك الخطأ المعتبر باحتمال كبير عن فقدان الإيمان الحقيقي».^(٤)

هذا البرهان غير تمام؛ للأسباب التالية:

الأول: لا شك أن النظام الديني للمؤمنين له دورٌ بالغ في توجيه حياتهم وأهدافهم. وبعبارة أخرى: المعتقدات الدينية هي الأساس في سلوك وأعمال كل مؤمن صادق. ولكن لا يعني ذلك أن المعتقدات الدينية هي أكثر العناوين المعرفية أهمية. وفي هذا البرهان خلط المؤمنون بين النصوص الأساسية والرئيسية للمعرفة مع النصوص الدينية الأساسية.

والثاني: إن الإيمان بالله والآخرة هو من أهم العناوين الدينية التي تحدد موت المؤمنين وحياتهم، إلا أنها ليست العناوين الأساسية لعلم المعرفة. فالعناوين الأساسية والبديهية في تعبير علم المعرفة هي العناوين التي تكفي لتصديق تصوّر الموضوع ومحموله، وإذا كان مما يمكن البرهنة عليه. فهي ليست بحاجة للبرهنة في التصديق، مثل: الأصل في استحالة اجتماع التقىضين، وأصل العلية، وأصل الهوية، وغيرها. ويتحقق التصديق بأصل امتلاع التناقض بتصوّر الموضوع والمحمول، بل إن

الشخص الشكاك والمنكر للواقعية والمؤمن بالنسبيّة لا يستطيع هو الآخر أن ينكر ذلك أيضاً. إلاّ أن عنوان «الله موجود» ليس من النوع الذي يتحقق تصديقه بتصوّر الموضوع والمحمول، أو يستلزم إنكاره اجتماع النقيضين.

وتجر الإشارة إلى أنه لو كان بإمكان البعض إثبات وجود الله عن طريق العلم الحضوري فبإمكاننا حينئذ اعتبار مقوله: «إن الله موجود» من سُنْخ الوجдانيات والبدويّيات الثانوية. إلاّ أن مشكلة الوجدانيات هي في عدم قابليتها للانتقال، ولا يمكن نقلاً إلى أشخاص محروميين من العلم الحضوري.

والامر الآخر الذي تجر الإشارة إليه هو أن تقدير الإيمان بواسطة المعايير العقلية والخارجية لا تكشف حتماً عن فقدان الإيمان الحقيقي؛ ذلك أنه يمكن تقسيم إيمان المؤمنين إلى نوعين، هما: الإيمان المعلل؛ والإيمان المدلل.

الثالث: إن الإيمان المعلل هو الإيمان الحاصل عن طريق التأثير بالأسرة أو المحيط، وليس عن طريق البرهان والاستدلال. وميزة هذا النوع من الإيمان أنه يتضرّر أمام أدنى شبهة فكريّة، أو زوال العلة.

إلاّ أن الإيمان المدلل هو وليد البرهان والاستدلال، ولن تتمكن الحوادث والتحولات الفكرية والاجتماعية والشبهات الدينية المنشأ أن تؤدي إلى زواله. وبناءً على ذلك إذا كانت العناوين والمعتقدات الدينية معقولة فبإمكانها المساعدة في تقوية الإيمان.

د. السلبية الأخرى للأكاديمية تعود إلى قولها بتقدُّم الإرادة على المعرفة. وهي المقوله التي أقرّ بها (شوينهاور) في القرن التاسع عشر؛ إذ كان يرى أن للإنسان ساحتين، هما: ساحة الفكر؛ وساحة الإرادة. ويعتقد أن ساحة الفكر تتعلق بالظواهر، وهي مجرد وجود تلك الإرادة. وهي مؤثرة كذلك في العلم والفكر أيضاً. وبناءً على ذلك اعتبر (كانت) أن الشيء في الواقع هو علة الشيء في الظاهر، ولكن اعتبر (شوينهاور) أن المشية والإرادة هي علة الظواهر. فالعلوم النظرية والمعرفية تابعة هي الأخرى للمقاصد والإرادة العملية. وهذا الرزعم يقرّيه من المدرسة البراغماتية؛ ذلك أنه يرى أن العقل في استخدام المشية والإرادة. ومن هنا ليس الإنسان وحده من له علاقة

بعالم الظواهر التي يختارها طبقاً لطلباته. ولكن تجدر الإشارة إلى أن العقل برأي (شوبنهاور) إذا بلغ مرحلة البلوغ والنضج والسمو بإمكانه التحرر من أسر الإرادة. ولهذا السبب فهو يرى أن الفلسفه والفنانين قد تحررُوا من هذا الأسر. هذا القول لا يبشر بشيء سوى بالنسبة والشك.

١.١ الخلط بين مقامي الثبوت والإثبات —

يبدو أن أكاديمية العلوم قد خلّطت بين مقامي الثبوت والإثبات في باب العلاقة بين الوحي والعلم؛ وذلك أن الوحي وأصالحة الولاية صحيحة في مقام الثبوت والتحقق، وأمّا في مقام العلم والإثبات فال الأولوية للعقل. صحيح أن كلّ شيء بلحاظ الواقع والتحقق الخارجي هو تحت سلطة الله تعالى وولايته، وكلّ شيء هو مخلوق، حتى الشيطان والكافر والملحدين هم تحت الولاية التكوينية للحق تعالى، وإن لم يتولوه بالولاية التشريعية، ولكن الكلام يدور حول مقام الإثبات وعلمنا. ففي مقام إيجاد العلم لا يوجد أيّ سبيل إلى ذلك، سوى بالشرع من العقل. فهل يصح أن نقترح على الشخص الذي لم يتضح له وجود الله تعالى بعد أنه ستصبح لديه المعرفة والعلم بوجود الله تعالى بتوليّه بولاية الله حتى يؤمن بعد ذلك بالله تعالى؟ هذا الإشكال في الواقع هو إشكال معريّ؛ ذلك أن أول المعرفة لا يمكن أن تكون بالتولي الإرادي بولاية الله، وعلى أساس الحق والباطل، الذي تقول به الأكاديمية، بل إن السبيل الوحيد الممكن إلى ذلك هو أن نبدأ الطريق بالاستفادة من المعرفة العقلية المطابقة للواقع. وبعبارة أخرى: إن رأي الأكاديمية في إثبات كون مقوله ما دينيّ هو رأي غير مجدى. ولو فرضنا أننا وافقنا على رأي الأكاديمية في خصوص أن المعرفة هي إما حق أو باطل على أساس قاعدة التولي بولاية الله وولاية الشيطان فالسؤال الذي يتبرد إلى الذهن: بأيّ معيار تثبتون أو تبيّنون أن المعرفة «س» هي حق، والمعرفة «ص» باطلة، أي بأيّ أدلة يمكن أن نحدّد أنّ الفرد في إنتاجه لعلمه هل كان يتولى بولاية الله أم بولاية الشيطان؟

بعض نقاط ختامية —

١. مسألة جهوية العلوم وإن كانت قولًا صحيحاً، ولكن لا يمكن تطبيقه بنفس النمط في علوم الرياضيات والعلوم الطبيعية والإنسانية. إن إحدى أهم أخطاء الأكاديمية عدم الفصل بين العلوم الأساسية والعلوم الاجتماعية، وإعطاء وصفة علاجية واحدة لجميعها، أو على الأقل عجز الأكاديمية في إثبات تشابه العلوم الغربية. يجب على الأكاديمية أن تكون قادرة على توضيح وإثبات كيفية سرارة الدافع وجهوية العلوم في مقام التقييم إلى جميع علوم الرياضيات والطبيعتيات والعلوم الإنسانية، بالرغم من أن هذا التأثير لا شك فيه في مقام جمع المعلومات والتساؤلات والمتطلبات.

٢. المشكلة الأخرى للأكاديمية هي عجزها عن قراءة الإرث العظيم للمفكرين المسلمين في المجتمع، وبناء الحضارة الإسلامية، وضعفها في مواجهة الحداثة. هذا النوع من التعامل مع الحضارة الإسلامية وإرثها التقليدي، وبخاصة بين الشباب الجامعيين وطلبة العلوم الدينية، يجرّ هؤلاء الشباب إلى فقدان الهوية.

٣. لم تنج الأكاديمية من سلبية التصرف والفعل أيضاً؛ إذ لم يستخدم هذا التيار أسلوباً صحيحاً في كيفية بث أفكاره وأرائه في أوساط المجتمع. وبدلًا من أن يوصل أفكاره إلى النخب الحوزوية والجامعية، ويخلق جوًّا من الارتياح الاجتماعي بين النخب العلمية الخاصة، اتجه إلى الجامعيين وعموم الطلبة، وألغى العلم الحديث والتكنولوجيا والثقافة الغربية جملةً وتفصيلاً، وتسبب بخروج طيف واسع من الجامعيين للتزمّن في مختلف الاختصاصات الفنية والهندسية والعلوم الأساسية من الجامعة، وأحدث خللاً في توازن الطاقات الدينية في هذه المؤسسات العلمية.

٤. إن الأكاديمية، ويسبب عدم امتلاكها للمعلومات الكافية عن فلسفة الغرب، وعجزها عن نقدتها، أقحمت نفسها في نقد الحكم المتعالية، ودفعت الشباب من دون أن ترغب هي بذلك. للاقتراب أكثر فأكثر من الغرب، من خلال قطع صلتهم بالثقافة الإسلامية.

٥. أقحمت أكاديمية العلوم الإسلامية نفسها في مغالطة أخرى في باب الترويج

لأفكارها، كمغالطة التطبيق غير المدلل لتوجيهات السيد القائد على آرائها وأقوالها. فقد بادر سماحة السيد القائد في عقدي السبعينات والثمانينات (من السنة الإيرانية) إلى طرح عناوين مهمة، من قبيل: الغزو الثقافي، والناتو الثقافي، وثورة البرمجيات وانتاج العلوم، وحكم الشعب الديني، وغيرها. وقامت كوادر الأكاديمية في اجتماعاتها التوجيهية مع طلاب الجامعات والمدارس الدينية بتطبيق مقولات ورؤى السيد القائد على آرائها، وسعت من خلال هذا الأسلوب إلى استقطاب المزيد من المؤيدين لها.

المواضيع

- (١) مكتب أكاديمية العلوم الإسلامية. ذكرى من الأستاذ، ذكرى من المفكر القدير والعالم النحير سماحة حجة الإسلام والمسلمين الأستاذ السيد منير الدين الحسيني الهاشمي: ١٤ - ٧٤، دار نشر فجر الولاية، قم، العدد الأول، ١٢٨٠ هـ.
- (٢) فريق الدراسات الفلسفية لمكتب أكاديمية العلوم الإسلامية، حوار علمي حول مفهوم العلم الديني: ٨٧.
- (٣) المصدر نفسه: ٨٨ .
- (٤) عقل واعتقاد ديني (العقل والمعتقد الديني): ٧٩.

نظريّة التسامح

إشكاليّات في المبادئ الفكريّة والتأثيرات العمليّة

د. الشيخ علي أكبر نوائي^(*)

ترجمة: محمد عبد الرزاق

تهييد

هناك الكثير من الألفاظ والمفاهيم الثقافية والسياسية تُستخدم خلافاً لما هي عليه في اطبياعاتها الحقيقية؛ لتتّخذ بعد ذلك مجريها إلى الثقافة العامة، مع مغایرتها للاتجاهات الفكرية في المجتمع. وبما أنَّ هذه المصطلحات مستوردةٌ وذاتٌ معانٍ جديدةٌ فإنَّها تحظى باهتمامٍ واسعٍ، بيد أنَّها تُحدث هزةً كبيرةً في المجتمع. وليس هذا إلا مظهراً من مظاهر الجدب الثقافي.

ونتيجةً لذلك فقد شاع استخدامها دون الالتفات إلى بوادر نشوئها، وما كانت عليه حقيقتها في بادئ الأمر.

وقد شهدت بلادنا في الآونة الأخيرة آثاراً لبعض تلك المفاهيم والمصطلحات. وهذه هي مأساة الثقافة اليوم. فمن جملة هذه الألفاظ المستوردة كلمة (Tolerance)، أي التسامح والتساهل والتحمل، مما شاع في المعاجم السياسية والثقافية حديثاً. وفي هذا المقال تحليلٌ للأهداف المرجوة من وراء طرح هذه الفكرة، والتي عادةً ما تُطرح من قبل المفكرين والباحثين الجدد. وأيضاً نتناول بالبحث الإشكالية، والعواقب في ذلك، ومن ثمَّ استبيان العلاقة بين نظرية التسامح والفكر الديني، آملين أن لا يخلو البحث من الفائدة إنْ شاء الله.

(*) أستاذ جامعي، وباحث في الفلسفة والعلوم السياسية.

مفهوم التسامح عند فلاسفة الغرب –

كلمة التسامح مشتقة من (Tolerance)، أي التحمل والاصطبار. وللكلمتين معنى مشترك هو التساهل والمسامحة، بمعنى تحمل الشيء المروض . ذهناً أو خارجاً . وقبوله.

ويرى بعض فلاسفة السياسة في القرن التاسع عشر أنَّ معنى التسامح هو منح الحرية؛ أي إنَّ الشخص المتساهم ديمقراطيًّا ومتحرر فكريًّا، فيمنح الآخرين حرية الفكر والعمل، وإن كانت أفكارهم وأفعالهم لا تتوافق بأفكاره ومبادئه.

ومن هذا المنظار كان «جون ستيوارت مل»^(١) يتطلع إلى التسامح، بحيث كان يستبدل الحرية بالتسامح، ويقدمه عليها، باعتباره من أهم عناصر روح العصر في الانتقال من مرحلة الخنوع والعبودية إلى مرحلة الانفتاح والتحرر.

وقد اتخذ «جون لوك»^(٢) سابقاً قيوداً ومعايير للتسامح، لكن «جون ستيوارت مل» قدم تعريفاً جديداً له، مُلْفِياً جميع قيود «جون لوك». ولذلك يتعين القول: إنَّ الغرب في الوقت الحاضر يعمل بتعريف «جون ستيوارت مل»، وحسب نظرياته السياسيَّة؛ إذ إنَّها أصبحت ميزاناً لأفعال الفرد والمجتمع.

ومن أجل تقديم تعريف ليبراليٍ للتسامح يفترض «ستيوارت مل» معياراً في ذلك، فيقول: الملاك عندنا هو (أصلالة المنفعة)، فمتي كانت أفكار وأعمال الفرد باعثة على السرور والسعادة فهي إذاً صحيحة. فقد فسر السرور والفرح كما فسره . من قبل . «بنثام»^(٣)، فقال: إنَّ الفرح والابتهاج هو الرغبة في المتع الجسدية، والهروب من التعذيب والألم الجسدي.

إذاً الغاية من هذه النظرية هي إشباع الرغبات الفردية، وهي لا تشمل سوى السرور الفردي. ولا يمكن لأي شيء تقييد الحرية الفردية، ومنع الفرد من ممارسة هكذا أفعال. فكل ما يحدُّ من حرية الفرد، ويلغي المتعة والرغبة الفردية، يكون ضد الحرية، ويفسِّم على أساس التعسُّف والعنف.

وبناءً على ما تقدم يمكننا تحديد معنى التسامح في نظر الغرب؛ إذ ليس هو إلا الأنانية والفردية (المذهب الفردي) والشخصانية بعينها. فالتسامح هو ممارسة خارجية

للحريّات الفردية في أطْرُ هوِيَّةِ النَّفْسِ وَالشَّهُوَاتِ، ممَّا يُحَقِّقُ الرَّغْبَةَ وَالْمِيَولَ الفرديةَ. إِذَا تَكَمَّنَ جُذُورُ هَذِهِ النَّظَرِيَّةِ عِنْدَ (بِنْثَام)، وَ(سْتِيُوارْتِ مِل)، وَهَنْتَ (بِيرِّ بَل)، فِي الْحَرَيّاتِ الفرديةَ، بَحِيثُ إِنَّ الْجَمَعَ نَفْسَهُ لَا يَمْكُنُهُ التَّدْخُلُ فِي أَفْعَالِ الْفَرَدِ. وَنَسْتَنْجُ مِنْ نَظَرِيَّاتِ فَلَاسِفَةِ السِّيَاسَةِ السِّخْصَانِيَّينَ فِي الْغَرْبِ أَنَّهُ وَاقِعًا لَا يَمْكُنُنَا التَّدْخُلُ فِي نَطَاقِ أَفْعَالِ الْفَرَدِ، سِيَاسِيَّةً كَانَتْ أَمْ أَخْلَاقِيَّةً، أَوْ هَنْتَ فِي الْمَعْقَدَاتِ، بَلْ يَجُبُ تَحْمِلُ أَفْعَالَ وَتَصْرُّفَاتِ الْفَرَدِ وَمَرَاعَاتِهِ، وَعَلَيْنَا أَنْ نَطَقَ الْعَنَانَ لِلْأَفْرَادِ لِيَعْمَلُوا وَفقَ مَا ثَعَيْتُهُ مَصَالِحَهُمُ الشَّخْصِيَّةَ.

الفرق بين التسامح والتساهل —

مجمل التساهل هو الترخيص والمراعاة. وهذا هو المداول بين المذاهب السياسية والثقافية كأسلوب في التصرفات الفردية. لكن استخدام التساهل في موازاة التسامح على أنه مرادف له أمر لا يخلو من الخطأ، وإن كان متداولاً في معظم الكتب؛ لأن التسامح ضرب من التخفيف والتقليل، ويتضمن أيضاً معنى التهاون والإهمال في الشخص المتسامح، في حين أن التساهل يعمل بأسلوب المراعاة والتسهيل، إلا أنَّ الفرد التساهل يبقى حذراً وقلقاً لما يجري حوله، لكن المصلحة العامة اقتضت سكوته، والترخيص في ذلك. أمَّا التسامح في مجال المعتقدات والأفعال الصادرة من الأفراد، مما يقضي على النظم الفكرية والمبادئ العامة للمجتمع، فيفترض علينا أن نمر عليه من الكرام. ومن هنا يظهر اعتدال التساهل بالقياس إلى التسامح المفرط؛ حيث إنَّ الأساس في التساهل هو الرأفة والعفو، وليس الإهمال والإباحية، كما هو الحال في التسامح. إضافة إلى أنه من باب التساهل يمكن للأخرين التدخل فكريًا مع الحفاظ على المبادئ العامة؛ لأنَّ في هذا جانب إنسانياً، وهو مراعاة حقوق الآخرين. أمَّا التسامح فالأساس فيه هو التخلّي عن معتقداتنا الأساسية، وهذا هو مرادهم من فكرة التسامح الغربي.

ويرى «كرستين موريس» في معرض تعريفه للتسامح «أنَّ عبارة عن سياسة التحمل والصبر تجاه المرفوض وكلَّ ما يفتقد الصلاحية في نظر المتسامح»^(٤). ويقول

أيضاً: «عندما نتحدث عن التسامح والتحمُّل نعني تحمل أهل البدع، والمضلّين، والمخالفين للدين والمذهب، والملحدين، أو المجرمين، وتحمُّل الفحشاء والمنكر، كالمقامرة، وتجارة المخدّرات، مما يعتبره الناس شرّاً»^(٥).

وبقى التسامح - أي تحمل الشيء دون النظر في عواقبه وتقييم ما ينبع عنه - مؤامرة تحاول النيل من مبادئنا الفكريّة.

وهناك فرق بين التسامح واللامبالاة؛ فالأخيرة تستبطن بصيغة من المخالف، مع غضّ الطرف عمّا يجري حولها من أفكار وأعمال، أمّا في التسامح فلا توجد آية مخالفة، حتى الذهنية منها.

«ولابدّ هنا هنا من الفصل بين التسامح والحياد (Indifference). فالإنسان الذي لا يملك الإحساس والشعور تجاه أمرٍ ما هو محайдٌ، وليس متسامحاً، ولا يصدق عليه مفهوم الموافقة والمخالفـة. فهو موضع لا تصحّ فيه الملاـكة، فلا يمكنه أن يقول: أنا محайдٌ في الأمر مع مخالفتي له. ويرى الباحثون أنَّ التسامح الدينيّ هو نوع من الحياد. وهذا طبعاً مما يقع ويضرّ بالدين»^(٦).

النشأة التاريخية لنظرية التسامح —

شّمة علاقـة بين نشوء فكرة التسامح في الفكر الغربي والدور الذي لعبته الكنيسة إبان هيمنتها في القرون الوسطى. فقد مهدَّ القصور والإخفاق في أفكار الكنيسة، ولجوؤها إلى استخدام القوة آنذاك، لظهور نزعات إفراطية في أوروبا. فعلـى الصعيد الفكريّ أخفقت الكنيسة بتقديم الصورة الصحيحة للمعـالم الـربـانية. فقد اتـّسم الـربـ في نظر الإنسان بالضعف والقصور والمادية والنقص...إلخ. وبعبارة أخرى: كانت الكنيسة تخوض صراعـها مع العـقل والـعلم.

«أضفت الكنيسة على الإله مسحة بشرية في مخيـلة الأفراد، فـكان الفـرد الغـربيـ . ومن الطـفـولةـ . يـرى رـيـهـ في أـطـرـ بـشـرـيـةـ مـادـيـةـ ، حتـىـ تـقـدـمـتـ العـلـومـ ، فـرأـواـ أنـ هـذـاـ المـبـدـأـ لاـ يـقـقـ معـ المـواـزـينـ الـعـلـمـيـةـ الـوـاقـعـيـةـ لـدىـ العـقـلـ السـلـيمـ . فـلـمـ يـكـنـ بـمـقـدـورـ عـامـةـ النـاسـ قـبـلـهاـ التـحرـيـ عنـ إـمـكـانـيـةـ التـرـابـطـ بـيـنـ المـفـاهـيمـ الـعـقـلـيـةـ وـالـفـيـيـةـ؛ـ ليـدرـكـواـ

سُقُم الأفكار الكنيسية. ولأنَّهم أدركوا فيما بعد مغایرة المفاهيم الكنيسية للمعايير العلمية جحدوا بها جملةً وتفصيلاً^(٧).

أما على صعيد العقائد فكانت الكنيسة قد جهزت عدتها لنشر أفكارها القطعية، والتضييق الفكري على الأفراد، الأمر الذي أدى إلى تشويه العقيدة بالله وزعزعتها.

والأهم من ذلك كله قراراتها التعسفية، والتي كانت سبباً للهروب والتذمر من الدين.

«كان خطأ الكنيسة الأساسي الإخفاق من ناحيتين:

الأولى: تبني بعض الأفكار التقليدية للسلف من الفلسفه وعلماء الكلام المسيحيين، واتخاذها كأصول وركائز للدين، بحيث كان يُحکم على من يخالفها بالإلحاد والارتداد.

الثانية: لم تكتفِ الكنيسة بإصدار أحكام الارتداد على المخالفين فحسب، بل كانت تتفهم عن المجتمع المسيحي بتعسُّف وانتهازية. وقد طالت ملاحقاتها حتى ما يدور في خلْر الماء من أفكار؛ إذ كانت تصنَّع الحيل والدسائس للكشف والإيقاع بكلِّ من يحمل آراءً معادية لأفكارها؛ لتمارس معه أبشع أنواع العنف والإرهاب. ولهذا لم يكن باستطاعة العلماء والباحثين الخوض في المجالات العلمية التي كانت الكنيسة تعتبرها مغایرة للعلوم^(٨).

وقد كانت (المحاكم الدينية) تحكم بالكفر والإلحاد على المجددين في العلم، من الذين وقفوا في وجه العنف والحرمان، لتصدر بعد ذلك أحكام الإعدام في حقّهم. وقد شرح «ويل ديورانت» هذه القصة المأساوية مفصلاً في كتابه «قصة الحضارة»^(٩).

كل ذلك كان دافعاً إلى التمرُّد، والطغيان الفكري في المجتمع، مما أدى إلى التمرُّد الاجتماعي على الكنيسة نفسها.

ويرجع تاريخ طرح فكرة التسامح إلى القرنين السادس والسابع عشر، عندما أودت الفرق صاحبة النفوذ بهيمنة الكنيسة، وأماماً أولئك الذين ما يزالون في عوالمهم

الروحانيّة فقد مهدّوا الطريق للبروتستانتيّة (Protestantism) في الدين المسيحيّ، أمثال: «جيمس ميلتون»، و«جون لوك»، و«ستيوارت مل»، فإنّ هؤلاء؛ ومن أجل ترويج أفكارهم، وتفنيدهما جاء قبلهم، طرحو فكرة التسامح، وأصرّوا على الدفاع عنها، باعتبار أنّ عنصر المعرفة لا يتحقق إلا في المجال الاجتماعيّ (حرّية المنافسة).

كان هؤلاء يقولون: إنّ المسيحية هي دين التسيير وفرض الأفكار والعقائد، ولا يمكن للمبدأ والعقيدة أن يفرض نفسه بالقوّة. فلا يمكن أن تكون العقيدة مطلقة، لثعمّ نفسها، وتتفى غيرها. وقد تضمنّت هذه النقاشهات هجمات عنيفة تُجمّع عنها انتشار التعديّة (مذهب الكثرة)، ومحاربة (مذهب الواحدية).

يجب علينا تقصيّ بوادر فكرة التسامح الغربيّ في الحركات الإصلاحية، والصراع بين الكنيسة والدولة، وإنْ كان هذا المعنى أكثر انطباقاً على القرن السابع عشر، في معالم الفكر السياسيّ آنذاك، عندما انحصر مفهوم التسامح في حرّية اختيار المذهب من قبل الأفراد أنفسهم. وبعد ذلك توسيّع هذا المفهوم ليشمل مصاديق أكثر من ذي قبل، بمعنى تحمل مختلف الأفكار، دينية كانت أم سياسية. وبحكم ما للدين من أهميّة بالغة أخذت فكرة التسامح تشقّ طريقها إلى شتى العقائد؛ إذ لم يكن التسامل في بادئ الأمر نابعاً من إهمال وتشكيك أو افتتاح، بل كان وليداً للإيمان ذاته، وإنْ خضع بعد ذلك لنزعات المذاهب الفردية، كالاتجاه الإنسانيّ، والمذهب الفرديّ، والعقلانيّة^(١٠).

وكان يتخلّل كلّ فكرة وأطروحة جديدة. وإنْ كانت إيجابيّة. في بدء نشوئها الجدل والمخالفة، فيطرأ عليها بمرور الزمن توسعات انحرافياً تحرّفها عن غايتها المثلّى، فتجرّها إلى هاوية الإفراط والتقرّيب؛ ليتّخذها ذوو البدع والمضلّون ذرائع في تحقيق مآربهم. وسوف نرى ما طرأ على نظرية التسامح، وما آلت إليه؛ إذ لا يحمل هذا المفهوم -اليوم- مصاديقه الأولى في المجتمع الغربيّ.

مراحل تبلور (نظريّة التسامح) في الفكر الغربيّ-

لعلّ «بيير بيل» كان أولَ الذين دعوا إلى فكرة التسامح؛ لمواجهة التحدّر

الفكري في المسيحية. وقد قدم «بل» أدلة واضحة في كتابه «أجبرهم حتى يؤمنوا» في معرض دفاعه عن التسامح الديني. وتناول «بل» عنوان الكتاب . وهو ما نقل من قول المسيح . بالبحث والتدقيق، فقد كان يعتقد بأن هذه الجملة المروية عن المسيح تشكل أساس المسيحية في محاربة مخالفيها والتضييق عليهم. وبهذه الذهنية حارب «بل» عقائد المسيحية وفندتها.

لقد كان «بل» يعتقد أن الإيمان الحقيقي بالذهب هو «عبارة عن تصور وانطباع شخصي عن الرب». وبما أن العقل نفسه لا يملك القدرة الكافية في التيقن والاطمئنان إذاً لا محيسن عن العمل بأسالة فقدان اليقين. ومن هنا ينشأ اللجوء إلى فكرة التسامح.

وحسب رأي «بل» لا توجد مبررات لتعالي الإنسان عن معرفة الحقيقة وإدراكها. وبما أن البشر . مع اختلافهم في العادات والطبع . يريدون الوصول إلى الحقيقة فقد يختص بعضهم بمعرفة بعض الحقائق، دون غيرهم. فالعقل يتحمل الصحة والخطأ، وما أكثر الغموض والاستثار في معرفة الأحكام الحقيقة. نعم، كل فرد يمكنه العمل بما قد توصل إليه، ولا يجوز لأحد التضييق عليه في ما يتبنّاه من اتجاه.

وعلى هذا «أصبح ضمير الفرد هو المصدر الوحيد في معرفة الحقائق، بعنوانه الملك الأول والأخير في ذلك»^(١).

ويتبين مما تقدم أن نظريات «بل» مبنية على النزعات الفردية ، والعقل المادي والدنيوي.

رأي (جون لوك) في التسامح —

يُعد «جون لوك» . الفيلسوف الإنجليزي . الداعية الثاني لفكرة التسامح. ففي عام (١٦٨٨م) كتب رسائله في باب التسامح، لكنها ولقرها الفلسفية لم تحظَ بعناية ملحوظة.

«وان من جملة أسباب التكُر لهذه الرسائل هو ما خضعت له من أجواء خاصة في أواخر القرن السابع عشر، وخصوصاً في إنجلترا. فقد تأثر «لوك» كل التأثر

بمذهب «بورتن»، وبحكم علاقته باللورد «شفتسبرى»، مما جعله في صميم الأحداث السياسيّة. وكان سبب كتابة تلك الرسائل نقد المضائقات من قبل الحكومة الإنجليزية، ومناقشة المشاكل الناجمة عن إلغاء (التسامح) في أوروبا، وإنجلترا على الخصوص.

ومن جملة سلبيّات تلك الرسائل تركيزها على التسامح الدينيّ، دون التطرق إلى أدلة وافية في هذا المجال^(١٢).

ومع ذلك فإنّ رسائل «جون لوك» من أولى التأليفات في هذا المجال.

أما المسائل التي تضمّنتها فهي كما يلي:

«إنّ القمع ليس سياسة ناجحة. وإذا تسنى لهذه السياسة انصياع الأفراد وأخضاعهم في الظاهر، لكنّ لا يمكنها فرض عقائدها وأفكارها على الضمائر. ولا ينتج عنها سوى التظاهر، وشيوخ الفنّاق في المجتمع. فالسياسة القمعيّة لا يمكنها أن تكون سبلاً للهداية ونجاة الإنسان؛ لما تحمله من سلبيّات كثيرة»^(١٣).

وهناك نقطة مهمة في رسائل «لوك» هي التأكيد على ازدواجيّة عمل الكنيسة والدولة تجاه المجتمع.

«إن المسألة الثانية عند «لوك»، هي قوة أدله الاستدلاليّة. فبينما كان السلفيون في المسيحية يقولون: إنّ عمل الفرد تجاه الكنيسة يتّحد مع عمله وواجباته تجاه الدولة، فالتساهم مع مخالفي الكنيسة يبعث الفوضى في أجهزة الدولة، كان «لوك» يقول: إنّ رسالة الكنيسة إلى العالم منفصلة تماماً عن دور الحكومات، وإنّ غاية الكنيسة هي نجاة الروح الإنسانية وسعادتها، ولا يمكن التشير بهذه الرسالة إلا عن طريق الترغيب فيها، وهذا لا يتّسّن للأنظمة القمعيّة. أما الدولة فغايتها حفظ النظام وحقوق الناس، أي حفظ النفس والمال وحرّيات الأفراد. ولهذا لا يمكن استخدام القوة والعنف، إلا في موارد يتعيّن فيها اللجوء لتفعيل القوة كخيار آخر»^(١٤).

إنّ نظرية التسامح تسلب صلاحية تشخيص الحقائق من الدولة؛ لقصورها، وتعدد الحقائق، واختلاف ملّاكاتها. فلا يصح للدولة أن تفرض آراءها وأفكارها الخاصة على الآخرين، وتجبرهم على قبولها.

ويتحتم على نظرية التسامح هنا ضمان سلامة النظام في المجتمع، وتوازن الأفكار.

وقد دافع الكاثوليكيون أيضاً عن هذه النظرية. ولذلك لقيت أفكار «لوك» في باب التسامح ترحيباً واسعاً من جميع الفصائل؛ لتلاؤمها مع مآربهم. وكادت نظريات «لوك» تأخذ طابعاً أوسع من ذلك، لكن سرعان ما ظهرت نظريات «جون ستيفوارت ميل» الأكثر موضوعية من سابقتها، مما حدا بالمجتمع إلى نبذ نظريات «لوك» وهجرها.

كان «جون ستيفوارت ميل» (١٨٠٦ - ١٨٧٣م) في البداية من مؤيدي «لوك»، لكنه بعد أن أدرك سلبياته، وردود الفعل تجاهه في أوروبا، لم ير لنفسه بدأً من التأقلم مع ما يماشي الرأي العام آنذاك. فسارع إلى إلغاء جميع الشروط والقيود التي وضعها «لوك» في باب التسامح، ليصنف من التسامح (حرية مطلقة) تماماً، وفي جميع المجالات. وقد نجح في استقطاب الرأي العام في المجتمع؛ إذ كان الجميع يعملون بنظرياته.

وبما أن «ميل» أولى أهمية كبيرة للتسامح، باعتباره من مميزات روح العصر، فقد بلغت الحريات الفردية ذروتها في تلك الفترة، مما اجتاز بالتسامح من السياسة والثقافة إلى دائرة الأخلاق.

ويكمن سرّ نجاح نظريات «ميل» في توظيفه لحرية الأفراد المطلقة، وفي تأثيرها بالنظريات الليبرالية. وهذا ما منح «ميل» توسيع رقعة التسامح لتشمل معايير الأخلاق هذه المرّة، ويبقى المالك في كل ذلك الفرد وحريّاته.

كان «ميل» يعتقد أنه لا يوجد مجال لإلغاء التسامح، إلا إذا استلزم إعمال التسامح المساس بحرية الآخرين. فليس بإمكان الدين أو الدولة الحد من دائرة التسامح. نعم، قد تتوفّر أحياناً صلاحية ذلك للرأي العام وسيرة السلف. وكان يرى أيضاً أن التسامح في الأخلاق من لوازם التسامح في السياسة. ويرهن على ذلك بأنّ السبب في استياء المجتمع هو إلغاء الحريات الفردية (التسامح الاجتماعي)، وهو مما يعرقل تكامل الشخصية الفردية ونموها»^(١٥).

وقد نالت آراء هذا الفيلسوف ترحيباً كبيراً في الغرب آنذاك، مما حدا بعضهم السير على نهجه، وخصوصاً في الجانب الأخلاقي منه.

وفي القرن العشرين أيضاً شكّلت آراء ذلك الفيلسوف حجر الأساس في تكوين مذهب الكثرة (التعديّة)، مما حظي بتأييد أكثر المسيحيّين.

وكان من جملة المناصرين لنظرية التسامح من المسيحيّين «إيليوت»، وذلك عندما دافع عنها بعبارة دقيقة وغريبة في نفس الوقت، فقال: «نحن المسيحيون لا نقبل أن يعاملونا برفقٍ وتسامح». فكان لهذه العبارة تأثيرٌ بالغ في ظهور مذهب الكثرة والتعديّة الدينيّة.

كان كلام «إيليوت» هذا سبباً في إثارة الاستغراب والحيرة، مع أنه لم يكن يقصد نفي التسامح، بل كان مراده توسيع دائرة التسامح، لتشمل غير المسيحيّين أيضاً، وكان يقول: لماذا يقتصر التسامح على الأخبار فقط، بل لابد من المساواة وإجراء العدالة في التسامح، فهذا التسامح المحدود ليس كافياً، ولابد من التطلع إلى آفاقٍ أسمى.

ويشير «إيليوت» من خلال كلامه هذا إلى ضرورة إعمال التسامح مع المخالفين للمسيحيّة؛ وذلك لتوسيع حدودها. فهو كان يحاول الحفاظ على كيانها الذي كان يلخص أنفاسه الأخيرة.

ولذا كان يقول: لابد من التطلع إلى آفاقٍ أسمى، وتسامحٍ أوسع، يشمل المخالفين أيضاً.

مضمون التسامح الغربي

التحرّرية والانفتاح ركناً أساسياً في مفad التسامح.

«معنى التسامح في استعمالاتنا اللغوية هو ترك الشخص و شأنه، أو إعطاؤه الحرية المطلقة في عمل أي شيء شاء»^(١٦).

ويوحّي هذا المعنى في الحقيقة بأن التسامح يُحتم على الشخص المتسامح عدم التدخل في شؤون الفرد. ففي نظر الغرب لا يحق لأحد الوقوف في وجه النزاعات

الفردية.

يُشير مفهوم إعمال الحرية (Permissiveness) إلى مسألة اجتماعية مفادها فسح المجال للأفراد ليعملوا وفق الأسلوب المرجح لديهم^(١٧).

وبناءً على ما تقدّم نستنتج ضرورة تأويل التسامح الغربي بالنزاعات الليبرالية. ويمكننا الجزم بتأنّر هذا المفهوم بالتعاليم الليبرالية، وإن طرح في بعض الأحيان بأطْر مختلفة. فإن التسامح في الحقيقة هو إطلاق العنان للفرد ليتخيّر وفق رغباته طريقة وموقعة العمل. فلو اتفق المجتمع بأكمله على رأي ما يخالف ما يحبّه الفرد سوف لن يحقّ حينها للمجتمع فرض مفاهيمه العامة على ذلك الفرد.

ولذلك نحن نقول: إن التسامح الغربي ذو اتجاه فردي أولاً؛ ثانياً: يحمل تعاليم ليبرالية وتحرّرية مطلقة.

ومما يجدر الإشارة إليه هنا أنّهم يعتبرون التسامح من المعالم الفكرية. فالشخص الذي يدافع عن المبادئ الليبرالية والفردية يكون أكثر نضوجاً في الفكر والمعرفة؛ لتأييده مبدأ التحرر الفردي. لذلك يُعتبر «جون ستيوارت مل» أكثر منهجية من «لوك»؛ لأنّ الأوّل ألغى ما وضعه «لوك» من قيود وشروط في التطبيق على دائرة التسامح.

أقسام التسامح —

وفقاً لما جاء في رسائل «جون لوك» المسيحي في باب التسامح يمكن حصر التسامح في قسمين: ١. التسامح الإيجابي؛ ٢. التسامح السلبي.

فقد قدّم المنظرون الأوائل فكرة سليمة عن التسامح، حين كتب «جون لوك» في رسائله: «إذا أرادوا الاقتداء بزعيمنا المنجي (عيسى المسيح) فعليهم أن يتمنّوا - وبصدق - سعادة ونجاة الروح الإنسانية، وأن يسيروا على نهجه بإخلاص، ويتأسّوا بالمثل العليا لرسول السلام (عيسى)، الذي بعث بجنوده لهداية الشعوب وتوحيدهم تحت راية الكنيسة. ولم يتحقق ذلك بالسيف، بل كان جنوده مسلحين بإنجيل الصلح والسلام، وذوي ورع وتقوى في أقوالهم وأعمالهم. هكذا كانت سيرة المسيح عيسى.

ولو كان يطمع في إيمان الكفار، وأولئك الذين لجوا في طغيانهم، عن طريق استخدام القوة والعنف لردعهم لكان من السهل عليه إرسال جيوشه الإلهية للفتك بهم وإخضاعهم لطلابه^(١٨).

وممّا لا شكّ فيه أنّ مراد «جون لوك» هنا هو شجب كلّ الضغوطات التي تمارسها الكنيسة وأربابها. ومن الواضح أيضًا أنّ «جون لوك». وبصفته أحد المسيحيين. كان يحاول الإصلاح في أجواء الكنيسة التعسفية، والدعوة للرويّة والتسامح الإيجابيّ، وإنّ حاول البعض بعد ذلك استغلال بعض الجوانب في رسائل «جون لوك» بما تستهويه أنفسهم.

أمّا عندما تطرقَ الفلسفه المتأخرُون واللبيراليون لموضوع التسامح فقد توسيَّع مفهومه، ليدخل المجال السياسي والأخلاقي، وإعمال الأصالة الفردية. وإذا أردنا مقارنة أفكار أرباب التسامح الغربيّ اليوم بنظريات بعض القدماء، كـ «جون ستيوارت مل»، لأدركنا مدى انحراف هذه النظرية عمّا رسم لها القدماء، وإجحاف المتأخرِين بحقها، مما أدى إلى نبذ النظريات الأولى، وإقبال المحدثين على الجانب السلبيّ في التسامح.

الأسس الفكريّة للتسامح الشائع في الغرب —

ثمة أصولٌ ومذاهب فكريّة خاصّة بالتسامح الجديد في البلدان الغربيّة وللأسف الشديد فإنّ في بعض الدول الشرقيّة من انخدعوا بتلك الأفكار، فمارسوا ضغوطاتهم على المبادئ والأصول العامة في بلدانهم. أمّا مبني نظرية التسامح فهي - إجمالاً. كما يلي:

١. الليبرالية —

إنّ نظام الليبرالية لا يختصّ بالمبادئ والقيم الخاصة. فأساسها مبني على نظرية ماهيّة الإنسان والمجتمع. فهي فكرة وجودية كونية ومعرفية.
«الليبرالية هي نظرة شاملة للحياة والوجود والإنسان، ومفادها التحرّر في جميع

جوانب الحياة، أي التخلص من جميع تلك القيود المحيطة بالفرد. والليبرالي هو الشخص الذي تحرر من تلك القيود»^(١٩).

وهناك تأثيراتٌ واضحة تركتها النزعات الليبرالية على جميع الاتجاهات الغربية المعاصرة.

«و هنا تكمن نقاط القوة والضعف في الليبرالية المعاصرة. فجميع الفرضيات المتدالوة في الغرب اليوم في المجالات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ذات طابع ليبرالي، قبل أن تكون مسيحية أو إقطاعية أو اشتراكية أو فوضوية.

والسمة البارزة لتلك الفرضيات أنَّ ليس لها نزعة سياسية. ولا تختصر تلك الفرضيات على الجانب السياسي فقط، كما هو الحال في سائر المذاهب السياسية، بل تكتسب نزعات وجودية معرفية في ما يخصّ ماهية العالم والإنسان، والتي تشكّل حجر الأساس في بنائها التكويني. فقد باتت الليبرالية من أهمّ مواضيع الرؤية الكونية عند الناس، فحظيت باهتمام أكثر من التحفظ والالتزام أو الاشتراكية الثورية»^(٢٠). لذلك نرى أنَّ الليبرالية أصبحت ملائكةً لأغلب الذهنيات والأفكار في الشاطئ الغربي.

«الليبرالية هي الأيديولوجية المسيطرة على الغرب سيطرةً ذكية، وأحياناً أكثر فاعلية مما يُطرح بشكل قسري، كما هو الحال بالنسبة إلى الماركسية في معظم الدول الشيوعية. وليس الليبرالية في مفهومها المعاصر مجموعة الأفكار والنظريات التي اختارها الناس بوعيهم، بل هي أسلوبٌ خاصٌ في الرؤية الاجتماعية. ومجموعة من فرضياتها تستدرج أفراد المجتمع دون تحسُّنِهم لها»^(٢١).

ومن هذه الحصيلة نستنتج أنَّ الفرد يخضع لنظام رصين ومدروس، يُعيّن مصيره دون أن يعي هذا الدور الخطير. ومن خلال هذه الأجواء والتىارات يُسخرون الفرد بتلك الفرضيات الاجتماعية؛ ليجد نفسه خاضعاً ومسلماً لها، وعاماً بها.

«تحوّلت الليبرالية بعد الحروب الصليبية إلى أيديولوجيا خاصة من المبني الأخلاقية أكثر شمولية. ومع تكهنتها وغموض نواياها فقد كان لها دورٌ فعالٌ ومؤثرٌ في توجيه الفكر البشري، وخصوصاً في مسائل مهمة، كالنظريات الحساسة

التي بات من الصعب دراستها والمناقشة فيها»^(٢٢).

وعليه يمكن ملاحظة نفوذ الليبرالية في شّتى المجالات، وعلى مختلف الأصعدة، فهي كانت أطروحة لحرّية الإرادة و اختيار العمل، مما يدور في المجتمع، أي ليس بإمكان أحد فرض آرائه على الآخر.

٢. الفردية —

يبقى الفرد وما يتعلّق به محوراً لنظرية التسامح، بحيث يمكن القول: إنَّ الفردية هي نواة التسامح الميتافيزيقيَّة والوجوديَّة المعرفية. ومن هنا تُضجِّن مسألة التَّحْمُل الفرديُّ. وعليها يكون الفرد مرجحاً على المجتمع، وأكثر مصداقيةً من الأنظمة والأسس الاجتماعيَّة. ففي رأي بعضهم، كـ «جون لوك» أو «جون ستيوارت مل» . الأكثُر تحمساً للموضوع .. الفردُ سابقٌ على المجتمع بالمرتبة الزمنية، وعليه «إإنَّ حقوقه ومطالبه تحظى بالأولويَّة من الناحية الأخلاقية على المجتمع، وإنَّ الوجوديَّة المعرفية في الفردية تتضمَّن المبني الفلسفِي للفردية الأخلاقية والسياسيَّة»^(٢٣) .

٣. التَّعْدُدِيَّة —

يبتني أصل التَّعْدُدِيَّة على نفي أفضليَّة أيِّ رأيٍ من الآراء. وعلى ذلك لا يمكن لأحدِ ادعاء توصُّله إلى الحقيقة، دون غيره؛ لأنَّها متشعبةٌ، ويمكن أنْ تصدق على العديد من العقائد والأراء. فلا يوجد هناك دافع إلى التزمُّت والتَّعصُّب إطلاقاً، ولا ترجيح عقليٌّ أو استدلاليٌّ لعقيدةٍ على أخرى، إلا بملك المنفعة التجربية، وهو ضعيف ونادر. والأولى إنتهاء الخلافات الاجتماعيَّة عن طريق التسامح، فيتحمل الجميع بعضهم بعضاً؛ ليكتسب المجتمع المدنيَّ صورة منسجمة في الظاهر.

في الحقيقة إنَّ مفهوم التسامح هذا يتضمَّن قانون الغاب، القائل بالصراع من أجل البقاء، من تأويل هذه التَّعْدُدِيَّة والكثرة إلى نزاع دائم بين مختلف الفصائل؛ في سبيل القضاء على بعضها البعض؛ طمعاً بتوسيع رقعة النفوذ. ويحمل هذا التسامح أيضاً بين طيَّاته ديكتاتوريَّة جديدة؛ لأنَّ هناك منْ يريد البقاء وحيداً في سدة

الحكم، من خلال شحن الأجواء لصالحه؛ بُغية القضاء على غيره وتحقيقه. وبهذه الصورة تظهر أسس بلورة التسامح في إطار التعديلية، فيتعدد إعمال الوحدانية بتعيين حقيقة واحدة؛ لأن ذلك يصطدم مع بقية الآراء والعقائد. ومن هنا توجّب الدفاع عن نظرية التسامح والدعوة إليها؛ لاحتمال وجود الحقيقة في عقائد الآخرين^(٤).

وليست الدعاية لنظرية التسامح من قبل القوى الاستبدادية إلا من أجل استغلال غفلة عامة الناس، وتأجيج الفتنة؛ للإيقاع بمفكرين قد اتخذوا أيديولوجيات مخالفة للتفكير السلفي عند المتعصبين. ولطالما ذهبت الحقيقة ضحية للاستبداد الليبرالي ومصادرة الحرّيات.

ووقفاً لهذه الفكرة الليبرالية (التسامح) لن تبقى استراتيجية للمقدسات في أي مكان، ولا استدامة للأفكار إلا بتزيفها، وتضليل الناس وخداعهم، وأن تفرض (الليبرالية) مطاليبها بالسيف والاستبداد؛ بُغية إقصاء المعالم الدينية وهجرها.

فالتسامح الليبرالي المعاصر يقول: قدّموا أولوياتنا على أولوياتكم، وإن سترجون في قائمة العنف والإرهاب، كحركة طالبان في أفغانستان.

مجالات التسامح —

يمكن تقسيم التسامح مرة أخرى، باعتبار نوعيته، إلى:

١. التسامح العقائدي

لعل الغرض الأساسي من طرح فكرة التسامح كان عقائدياً في بدأ الأمر. وكما يقول «جون لوك»: لا توجد أية علاقة بين الإنسان والكنيسة أو أي مذهب آخر بحسب الفطرة، بل إن كلّ فرد يحاول الانتماء إلى مجتمعه؛ لاعتقاده بمقبولية الأعمال العبادية عند الله في ذلك المجتمع. فأمله بتحقيق السعادة والنجاة هو السبب الوحيد في انتمائه إلى المجتمع الديني. وإذا كانت هناك حرية في الانتماء والبقاء فما المانع من إعمال تلك الحرية؛ للتخلّي عن ذلك المجتمع، فيما لو ثُرّ على أخطاء وإخفاقات فيه^(٢٥).

وبهذه الطريقة كانوا يقدمون دعماً دعائياً لنظرية التسامح، من أنَّ الفرد والتكتلات الاجتماعيّة لهم مطلق الحرية لبثِّ أفكارهم في المجتمع.

٢. التسامح السياسي

هو نمطٌ من أنماط تعدد الاتجاهات والمذاهب السياسيّة، بمعنى مشاركة الأحزاب والمذاهب الفكرية المختلفة في إطار الحركات السياسيّة في الدولة، و«السامح للعقائد والنظريّات المخالفه بالمشاركة في النشاط السياسي»^(٣٦).

والتسامح السياسي . كسابقه . يدخل تحت عنوان التسامح الإيجابي . ولعله يكون ضروريًّا من ناحية أخرى، وهي أنَّ المجتمع الذي يفسح المجال للعقائد والنظريّات المخالفه، سياسية كانت أو غير سياسية، يكون من المجتمعات النامية وذات الوعي؛ لأنَّ اختلاف الأفكار والأراء يصبح سبباً في تبادل الآراء وتميّتها.

أما المذاهب والذهنيّات التي تعيش أجواء مليئة بالعنف والتضييق فلن تجد سبيلها إلى التقدّم والتنمية، كما كان الوضع سائداً في عهد الاضطهاد الملكي في إيران سابقاً، من تعطيم ومحاربة الحوار السياسي؛ إذ كان النشاط السياسي يشكل هاجساً مخيفاً لدى السلطة آنذاك.

إنَّ سبب مخاوف السلطة الاستبداديّة من فسح المجال أمام حرية الآراء هو أنَ ذلك سوف يمنع الأفراد كياناً اجتماعياً متربطاً، في حين أنَّ الاستبداد يطمح إلى تمزيق معالم الشخصية الاجتماعيّة، وإبعادها عن مجدها التاريخي، لتصبح كمن فقد ذاكرته في حادث سيارة، لا يتذكر أحداً، ولا يعرف مكاناً، وليس بإمكانه ممارسة أي نشاط. فالاستبداد عادة يفضل المتجاهل لمجتمعه وتاريخه»^(٣٧).

ونحن لا نشكُّ في صحة التسامح والمراعاة السياسيّة، إذا ما انخرطت تحت عنوان التسامح الإيجابي، ونرفض كلَّ تسامح يكون أداة قمعية للاضطهاد السياسي.

٣. التسامح الأخلاقي

في بداية الأمر كان التسامح عقائدياً وسياسيًّا فقط، لكنه توسيَّ بعد ذلك ليشمل التسامح الأخلاقي أيضاً. ومضمون التسامح في الأخلاق هو تلك النزعة الفردية

التحرّرية، خلافاً لبعض المذاهب الفكرية، التي تعتقد باختصاص القيم الأخلاقية بكيان الفرد الوجودي، وأنّ هذه المسألة تعود إلى طبيعة الفرد والمجتمع، وانصياع الفرد لما يقرّره بقية المجتمع.

أمّا قيم الأخلاق المطروحة في التسامح فهي ما ترفضه جميع المذاهب والقوانين الدينية والدينية. حتّى المذاهب الدينية تحافظ على قيم الأخلاق العامة في المجتمع، في حين أنّ فكرة هذا التسامح تقول: «إنّ الفرد نفسه يضع ما يشاء من نظم وقوانين في الأخلاق؛ ليؤسّس نظاماً أخلاقياً جديداً وخاصاً به»^(٢٨).

فحينئذ لا ثبقي هذه الفكرة أية ضرورة للالتزام بواقعية القيم الذاتية، ليسير كلّ فرد خلف ما يحدّده له هواه، وميوله النفسيّة.

«هناك انتطباعات لدى الفرد عن الواقع التاريخيّ المعاصر له، تمكّنه من الحكم عليها، واتخاذ القرار بشأنها، حسب تشخيصه الفردي للمسائل. فباستطاعته وضع تعاليمه الخاصة به، ولا يمكن للحقائق والأولويات التدخل في ذلك»^(٢٩).

وعلى هذا الأساس لا توجد صلاحية للدولة أو المجتمع لردعه عن تصرُّفه الشخصيّ.

٤. التسامح الثقافيّ

يوجّد لهذا النوع من التسامح أنصار ومتّعصّبون كثُر في الغرب. والمراد منه هو الدفاع عن الحريّات الثقافية، ورفع المضايق والقيود في مجالات التأليف والصحافة والخطابات، بغضّ النظر عمّا تحمله من أفكار واتجاهات. ولعلّ الجانب الإيجابيّ في هذا النوع هو ما كان في إطار القانون، بأنّ لكلّ شخص حرّية إبداء رأيه وإظهار عقائده. فلا يُعاب على هذا الجانب إطلاقاً؛ لأنّه من ضرورات وعوامل التقدُّم والتتميّة الاجتماعيّة.

أمّا الوجه الثاني للعملة فهو سلبيّة ما يُنشر من عقائد وأفكار غايتها هدم صروح الثقافة الدينية الأصيلة، والمساس بمعالمها وقيمها السامية. ومن المؤسف أن يكون هذا النمط من التسامح هو السائد اليوم في أوروبا، وهذا هو مرادهم من

الحرّيّة الثقافية؛ إذ ليست هي إلّا الابتدال والإباحيّة، قبل أن تكون حرّيّةً حقيقيّة.

هل التسامح مطلق؟ —

هل صحيح أنّ هناك تسامحاً مطلقاً في الغرب؟ وهل توجد . فعلًا . أجواء منفتحة لممارسة مطلق النشاطات، بمستوى ما حظي به التسامح من ثناء ودعم دعائى؟ بل هل يوجد في الغرب تسامحٌ حقيقيٌ في مجالات العقيدة، والسياسة، أو الثقافة؟ بالتأكيد لا يوجد تسامحٌ مطلقٌ في أيٍ مكان من العالم. فقد أحاطت بهذا المفهوم شروط وقيود في تحديد مساحته في شتى المجالات؛ وذلك لخطورة الإباحيّة المطلقة، وما ينبع عنها من عواقب، فإنّ من أهمّ المواضيع المطروحة في التسامح كيفية السيطرة عليه بحدودٍ معقولة.

لهذه المسألة مفهومٌ مغايرٌ في الفكر الليبراليّ لما هو عليه في الفكر الديني. وعلى كلا الحالين إذا أردنا الإجابة عن سؤالنا الأوّل نلاحظ نقطة اشتراك في الاتجاهين في نفي الإطلاق في التسامح؛ وذلك لأنّه سوف يكون عاملاً في القضاء على السنن الإلهيّة، وسبباً في زعزعة النظم الاجتماعيّة، بل إنّ سلبية ذلك قد تشمل حقوق الفرد نفسه. ومع أنّ الليبرالية تتضمّن أفكاراً دعائىّة في هذا المجال إلّا أنه لا يُشاهد أيّ (تسامح مطلق) في المجتمع الليبرالي.

وهناك مسألة أخرى في الموضوع، وهي هل أنّ الدول التي تُعتبر مهدًا لنظرية التسامح تعمل بالتسامح واقعاً، ولا تحتوي مفاهيمهم على استثناءات في ذلك؟ وإذا كان ذلك صحيحاً فلماذا إذاً يمارسون العنف والتعذيب مع مواطنיהם الذين ي يريدون طرح أفكارهم الإسلاميّة في الغرب أو انتقاد النظام الغربي بموضوعيّة؟ فهل تسمح السلطة الحاكمة في أمريكا للمسلمين هناك بنشر عقائدهم، أو ممارسة نشاطاتهم الخاصة؟

وإذا كان الأمر كذلك فلماذا يُصيرون على سياسة التمييز العنصري، والتفضيل الطبقيّ، بأشدّ أساليب العنف والإرهاب؟ فلا تزال فكرة تمييز الأبيض عن غيره في العالم منتشرةً إلى يومنا هذا. فلو كان هناك تسامحٌ حقيقيٌ لما منعت

مجموعة من الطالبات المسلمات في فرنسا من دخول الجامعات بحجابهن الإسلامي. وهل تحتوي موازين التقييم في الغرب، المبنية على أساس التمييز العنصري، على معالم التسامح الحقيقي، أو أنها أجواء مفعمة بالعنف والاضطهاد؟^{١٩} في الحقيقة لا توجد دولة أو نظام يقول بالتسامح المطلق. ومن المؤسف أن يكون مراد أولئك الذين ينعون بتلك الأفكار الغربية . بسبب تقليدهم الأعمى . من التسامح هو الإباحية المطلقة؛ للقضاء على القيم والمقدّسات الإسلامية؛ بذرعة (التسامح العربي). في حين «أنّ أوسّع النصوص الليبرالية عندما تتطرق إلى الديمocratie والتحرّرية أو التعدّدية فإنّها تضع حدوداً وموازين كثيرة لذلك، من قبيل: تعين الأسلوب والقوانين الأمنية في المجتمع، بل كثيراً ما ضيقـت على الحريـات العامة؛ بذرعة تلك الحدود والشروط الموضوعة»^(٢٠).

الآثار السلبية للتسامح الليبرالي

للتسامح الليبرالي نتائج مضطربة وسلبية كثيرة. ولأهمية هذا الموضوع نشير إلى جملة منها:

١. تحكم العُرف بالشائع السماوية

الشائع السماوية هي تعاليم الوحي الإلهي، التي عنيت بجميع شؤون الحياة البشرية؛ من أجل رفعة وكرامة الإنسان. والإسلام من أبرز مصاديق تلك الشرائع. ومن عواقب إعمال التسامح الليبرالي تبعية الأحكام الإلهية لمسائل العُرف والعادات الفردية القاصرة، مما يؤدي إلى قياس الأديان الإلهية ومطابقتها مع المفاهيم العرفية في المجتمع. فإن التسامح الليبرالي يفرض استشارة وتحكيم جميع الأفراد في إدراك الحقائق، دون الاكتفاء برأي واحد في التبعـد بالأحكـام الإلهـية. وهذه هي قصة إضفاء الوصف الديني على الشـرائع الإلهـية.

يعتقد «پاسکال»(١٦٦٢م) . وهو لا يزال المسيحي المتحمس لدينه . «بضرورة إعمال التسامح، واستقراء كافة الآراء والأفكار، دون التأكـد من صحتـها». وقد

فيل في «بيكوديلا» (١٤٩٣م) من قبل . إبان النهضة الإصلاحية : «إله . وبصفته فيلسوفاً . يهدف إلى التطبيع بين كافة الأنظمة والأفكار، عن طريق إثبات أنَّ تعدد الأُطْر في الحقيقة لا ينافي وحدتها.

وكان يحاول نشر المعاهدات المبرمة بين اليهوديّة والمسيحيّة، وبين فلسفة أرسطو وأفلاطون، وبين الفلسفة الدينيّة والإلهيّات، وأنَّ وحدانية «الله» هي الحقيقة الوحيدة التي توحّد العالم ، وهي مبدأ الجمال والوئام»^(٢١).

وكان بعضهم . أمثال: ديمورغن (Demorgan)، وتولستوي (Tolstoy) . يعتقد أنه لابد أن يشمل التسامح تحكيم العرف، والتدقيق في مختلف الأفكار، وأنَّ جميع الأديان بُعثت من أجل هداية الإنسان إلى «الله». إذا لابد من تجنب الالتزام بتقاليد بعض الشرائع، والتي ليست سوى انتطباعات شخصيّة فحسب، ولا بد لنا من الاعتقاد والعمل بمبدأ موحد.

«دول» (Dole) أيضاً كان يرى أنَّ الفلسفة ودين الإنسان لابد له أن يكون عالمياً وإنسانياً ، دون اختصاصه بفرقة ما»^(٢٢).

٢- الإباحيّة المطلقة —

هناك سلبيّة أخرى في التسامح الغربيّ، وهي الانفصال المطلق عن جميع الالتزامات، والإباحيّة الشاملة. فإنَّ أولئك الذين لا يملكون أيّة خلفيّة دينيّة، من الذين طفت عليهم رغباتهم النفسيّة، لا يبتغون من التسامح سوى العفو وتحمُّل إصرارهم على الخطأ، وخصوصاً في الجانب الأخلاقيِّ والثقافيِّ في ما يخصَّ العلاقة بين الرجل والمرأة. ومن الواضح أنَّ هذا التسيُّب لن يكون أسلوباً سليماً في المجتمع، ولا سيما في المجتمع الدينيّ، حيث توجد هناك حدود وشروط لحرّيّة الإنسان لا يمكن تجاوزها؛ للحفاظ على التوازن في المجتمع.

يقول الإمام الخميني في هذا الخصوص: «يجب علينا الالتفات إلى أنَّ الإسلام والعقل يرفضان تلك الحرفيّات بنمطها الغربيّ، الذي يبعث على ضياع واضمحلال الشباب. وإنَّ دعم الكتابات والأحاديث المنافية للعفة الاجتماعيّة ومصالح البلد محظوظ

في نظر الإسلام، ويجب على المسلمين جميعاً الوقوف في وجه هذه التحديات والمؤامرات؛ فإنّ هذه مسؤولية تقع على عاتق الجميع، وإلاّ سوف تعود سلبياتها علينا نحن، مما يحلّ بالبلد الإسلامي والإساءة للإسلام. فإذا شاهد الناس والشباب الملتزم ظاهرةً من هذا القبيل في المجتمع وجب عليهم إعلام الأجهزة الأمنية. وإذا أخفقت الدولة في ذلك تحملّ على الناس أنفسهم الوقوف في وجهها»^(٣٣).

٣. شیوع الرذيلة

سيحاول كلُّ منْ يعتقد بالتسامح الليبرالي الغربي إظهار الرذائل ونشرها في المجتمع، باعتبار أنه متتحرّر يعمل بفكتره الخاصة.

ويروي لنا التاريخ الإسلامي أنَّ مجموعة من الكفار حضروا عند الرسول ﷺ لإعلان إسلامهم بشروط ثلاثة: الأوّل: أن يُسمح لهم بعبادة الأصنام لسنة أخرى؛ والثاني: رفع وجوب إقامة الصلاة؛ لثقلها؛ والثالث: أن لا يُكرهوا على هدم أصنامهم بعد إسلامهم؛ لما بذلوه من عناء ومال في صناعتها، فقال لهم الرسول الأكرم ﷺ: «ألا لا خير في دينٍ ليس فيه ركوعٌ ولا سجود». ولو كان الرسول ﷺ يريد الالتزام بالتسامح السليبي لسمح للنساء بالطواف حول الكعبة دون حجاب، ولسمح بانتشار المنكرات والرذائل. لم يكن منهجه هكذا إطلاقاً، بل دعا الناس إلى العمل بالأصول والتعاليم الدينية، بعد أن بيّن لها.

المفهوم

(١) جون ستيفارت ميل (John Stuart Mill) (١٨٠٦ - ١٨٧٣م): عالم اقتصاد وفيلسوف بريطاني. ابن جيمس ميل، أحد أبرز ممثّلي مذهب المفهوم (Utilitarianism).

(٢) جون لوك (John Locke) (١٦٣٢ - ١٧٠٤م): فيلسوف إنجليزي. اشتهر بدعوته إلى التسامح الديني، وعارض نظرية الحق الإلهي. يُعتبر مؤسس (المدرسة الحسية التجريبية) (empiricism).

(٣) جيريمي بنتام (Jeremy Bentham) (١٧٤٨ - ١٨٣١م): مبشرٌ وفلاسفةٌ وعالم اقتصاد إنجليزي. له محاولات في حل المشكلات الاجتماعية بطريقة علمية. وتُعرف فلسفته بـ«البنائية».

(Benthamism).

- (٤) مقال لكرستين موريس، ترجمة: محمد سعيد فهاني كاشاني، مجلة (نامه فرهنگ)، العدد ٢٨: ٦٢.
- (٥) المصدر السابق: ٢٦.
- (٦) المصدر السابق: ٢٧.
- (٧) الشهيد مطهرى، الأعمال الكاملة (أسباب النزعات المادّية) ١: ٤٨٠.
- (٨) المصدر السابق: ٤٨٨.
- (٩) المصدر السابق: ٤٨٨، نقلًا عن: ويل دبورانت، قصّة الحضارة ١٧: ٣٦٠.
- (١٠) نشرة الفكر، الأعداد ٥ - ٨: ٧.
- (١١) المصدر السابق: ١٢.
- (١٢) الدكتور علي رضا بهشتى، رسالة الثقافة، العدد ٢٨: ١٨٦.
- (١٣) نشرة الفكر، الأعداد ٥ - ١٢: ٧.
- (١٤) التسامح والشدة، مقالٌ لضياء موحد، صحيفة (كيان): ٦٠.
- (١٥) نشرة الفكر، الأعداد ٥ - ١٤: ٧.
- (١٦) صحيفة (همشهری)، العدد ١٧٢٦: ٦، عام ١٣٧٧.
- (١٧) المصدر السابق.
- (١٨) رسائل (جون لوک) في باب التسامح: ٥٥، الطبعة الأولى.
- (١٩) أنطونى آير، بلاستر، الليبرالية الغربية، ظهورها وسقوطها: ١ - ٥٠.
- (٢٠) المصدر السابق: ٦.
- (٢١) المصدر نفسه.
- (٢٢) المصدر السابق: ٥.
- (٢٣) المصدر السابق: ٢٠.
- (٢٤) صحيفة (همشهری)، العدد ١٧٢٦ و ١٧٢٧، هيفز، ترجمة: فردین علیخواه.
- (٢٥) رسائل في باب التسامح: ٦٢.
- (٢٦) سید احمد میری، التسامح، نعم أو لا؟: ٢٦٦، مؤسسة الفكر المعاصر الثقافية.
- (٢٧) سعید برزین، المعلومات السياسية والاقتصادية، العددان ٥٧ - ٤٥: ٥٨.
- (٢٨) الليبرالية الغربية، ظهورها وسقوطها: ٢٢.
- (٢٩) المصدر السابق: ٢٥.
- (٣٠) حسن رحیم پور ازغدی، التسامح، نعم أو لا؟: ٢٨١.
- (٣١) رسول جعفریان، التسامح والتباہل في الدين: ٢٤٥.
- (٣٢) المصدر السابق: ٢٤٨.
- (٣٣) الإمام الخميني، الوصيّة السياسيّة الإلهيّة.

صلح الإمام الحسين

بين النطق الحسني والعمل الحسيني^(*)

أ. عماد الدين باقي^(**)

ترجمة: صالح البدراوي

مقدمة

يسعى كاتب هذا المقال إلى نقد ذلك التصور السائد بين الناس بأن الإمام الحسن عليه السلام هو رمز الصلح والسلام، والإمام الحسين عليه السلام هو رمز المقاومة والبسالة، من خلال إجراء دراسة إجمالية وتقدير للمذاهب والأراء التفسيرية التي طرحت بشأن حادثة عاشوراء الكبرى. ويرى أن الخطأ الحاصل هو في نوع الزاوية التي تم النظر من خلالها إلى ثورة سيد الشهداء. وبعد التفسير المزاجي، والتزييف، والتقطيع في الأخبار التاريخية الواردة في شأن هذه الثورة الخالدة، من أسباب ظهور هذا الاعتقاد. وبعد أن يقوم بترتيب مقاطع من تاريخ عاشوراء إلى جانب بعضها البعض يخلص إلى أن الإمام الحسين عليه السلام كان رمز السلام، والابتعاد عن الحرب والنزاع، وليس رجل الحرب والثورة. وفي الختام يدفع بكلامه إلى الاقتراب من النتيجة التالية: إذا كان المصلحون يطلقون نداءات معارضة الحروب، والابتعاد عن استخدام العنف، فإنما ينطلق ذلك من هذا الفهم الذي يحملونه عن ثورة الإمام الحسين عليه السلام.

تساءل البعض من أصدقائي في الأيام الأخيرة عن موضوع المحاضرة وعنوانها،

(*) هذه المقالة قدم فيها الأستاذ عماد الدين باقي قراءةً مختلفة في الحركة الحسينية. وفي آخرها يجد القارئ بعض المدخلات النقدية لهذه المقالة.

(**) باحث متخصص في علم الاجتماع، وناشط في مجال حقوق الإنسان، له مؤلفات عدّة.

وعندما أجبتُ أنها بعنوان «صلح الإمام الحسين» ظنوا في البداية أنّي ارتكبت خطأً لغويًّا، وكانوا يسألون بقولهم: ما هي علاقة صلح الإمام الحسن بعاشوراء؟ وعندما كنتُ أصرّ لهم أنكم سمعتم الأمر بشكلٍ صحيح، وأنّي كنتُ أقول: صلح الإمام الحسين عليه السلام، كانوا يتعاملون مع قولي بحالة من الدهشة والتعجب.

ورد في الروايات في شأن الأئمة عليهم السلام: «كَلَّهُمْ مِنْ نُورٍ وَاحِدٌ». وأريد هنا أن أزيل الجدار الذي أقيم بين الإمام الحسن والإمام الحسين، وكأن أحدهما رجل الحرب والباس، والأخر رجل الصلح والسلام، فأجيب بالقول: نحن الذين بنينا هذا الجدار، ويجب أن نزيله بأيدينا.

الهرمونيتيك يعني علم التفسير، وليس التفسير بعينه. وفي الرؤية الهرمونيتيكية (مذهب التأويل والتفسير). حسب لغتنا الفارسية. يُنظر إلى النص، والمُؤلَّف، والمفسّر، بشكلٍ مستقلٍ، كُلُّ على حدة. من الممكن أن يكون النص عبارة عن حادثة، أو كتاباً، أو فيلماً، أو ظاهرة معينة، وهي مقوله مستقلة عن المؤلَّف والصانع، ومستقلة كذلك عن المفسّر. الحادث أو النزاع الذي يقع في مكان ما عبارة عن نصٍّ وحادثة واحدة، ولكن من الممكن أن تتفاوت في شأنه نسبة إدراك الشهود والمشاهدين للحادثة، ويرووها كُلُّ منهم بنحو معين، بل وحتى أن يكون مفسرون بعدهم. من الممكن أن يكون لـكُلِّ منهم زاوية معينة أو لحظة معينة من الحادثة أكثر بروزاً من غيرها، أو أن يستنتج منها مفهوماً مختلفاً تحت تأثير العوامل العاطفية أو الفكرية والذهنية المختلفة. لا يمكن أن ندين المفسرين بفهم الحادثة أو النص على النحو الذي نعتقد. ولكن وفقاً للرؤية الهرمونيتيكية، التي تعطي الأصالة والاستقلال لـكُلِّ من العناوين الثلاثة، المتمثلة بـ«النص» و«المؤلَّف» و«المفسّر»، من الممكن أن يفقد النص أو أصل الموضوع أصالته بمرور الوقت، ويحل تفسير المفسّر محله. ويمكن أن نشاهد ما يشبه هذه القضية في تفسير عاشوراء وثورة الإمام الحسين أيضاً.

أعتقد أن القول بأن الإمام الحسين عليه السلام هو رجل حرب وبطل معركة أصبح اليوم افتراضاً مسلماً به، ومتواتراً، ومتتحققًا على أرض الواقع. وعلى الرغم من أنه استشهد في هذه المعركة إلا أنه لم يُغلَّب، بل يُنظر إليه على أنه المنتصر فيها. ومهما

تجد من تفاوت واختلاف بين المفسرين عند تصفّح أدبيات الموضوع فإنك تجد أنهم يجمعون على أمر واحد، وهو بسالة الإمام الحسين عليه السلام، وروح المنازلة لديه، وعزمـه على الشهادة، مع وجود هذا الاختلاف، وهو أن البعض يرى أن الإمام الحسين أرغم على اختيار الاستشهاد، وذهب البعض الآخر إلى أن الإمام الحسين توجّه إلى الكوفة بقصد الاستشهاد. وينظر اليوم إلى الإمامين الحسن والحسين عليهما مصداقي ورمزـاً لنهجـيـن. فكلما دار الحديث عن الصلح والسلام فرمـزـه الإمام الحسن، وكلـما دار الحديث عن الحرب والبسـالةـ والنـورـ والاستشهاد فرمـزـ ذلكـ هوـ الإمامـ الحـسـينـ. وقد ترسـخـ هذاـ الأمـرـ حتـىـ أصبحـ مـضـرـياـ لـلـأـمـثـالـ. وـعـنـدـماـ يـرـادـ التـميـزـ بـيـنـ الـأـفـرـادـ وـالـقـادـةـ يـقـولـونـ: إنـ فـلـانـ مـنـهـجـهـ حـسـينـيـ، وـالـآـخـرـ مـنـهـجـهـ حـسـتـيـ. وقدـ تمـ تـأـلـيفـ عـدـدـ لاـ يـحـصـيـ مـنـ الـكـتـبـ وـالـمـقـالـاتـ حولـ صـلـحـ الإـمـامـ الـحـسـينـ. وـبـدـلاـ مـنـ الـحـدـيثـ عـنـ «ـصـلـحـ الإـمـامـ الـحـسـينـ»ـ وـعـنـ «ـصـلـحـ الإـمـامـ الـحـسـينـ»ـ أـرـيدـ أنـ تـأـخـذـ هـنـاـ عـنـ (ـصـلـحـ الإـمـامـ الـحـسـينـ). الإمامـ الحـسـينـ كـانـ رـجـلـ السـلامـ، لـاـ بـمـعـنـىـ أـنـ لـمـ يـكـنـ رـجـلـ حـربـ، بلـ إـنـ أـهـمـ خـاصـيـةـ فـيـهـ وـأـوـلـاهـاـ هـيـ رـغـبـتـهـ فـيـ السـلامـ، وـلـيـسـ نـزـوـعـهـ إـلـىـ الـحـربـ.

المشكلة تكمن هنا، في أنهم بادئ ذي بدء يفسـرونـ التـارـيخـ ويحرـفـونـهـ وفقـاـ لمـيـولـهـمـ وأـهـوـائـهـمـ، وـمـنـ ثـمـ يـصـوـغـونـ لـلـإـمـامـ الـحـسـينـ رـمـزاـ مـعـيـناـ، وـبـنـاءـ عـلـىـ ذـلـكـ يـقـومـونـ بـتـحـدـيدـ الـاسـتـراتـيـجـيـةـ الـشـيـعـيـةـ أوـ الـاسـتـراتـيـجـيـةـ الـسيـاسـيـةـ، وـيـنـشـرـونـ الـكـثـيرـ مـنـ الـأـقوـالـ عـلـىـ الـمـنـابـرـ، وـفـيـ الـخـطـبـ وـالـصـحـفـ وـالـكـتـبـ، فـيـ بـابـ الـدـرـوـسـ الـسـيـاسـيـةـ لـعـاشـورـاءـ. وـعـلـىـ هـذـاـ الـأسـاسـ تـدـلـعـ مـعرـكـةـ مـعـيـنـةـ، وـيـصـبـحـ الـمـقـاتـلـونـ فـيـهـ مـسانـدـيـنـ لـهـذـهـ الـأـيـديـوـلـوـجـيـاـ، فـيـ حـينـ أـنـ هـذـاـ الـمـبـدـأـ فـيـ التـفـسـيرـ خـاصـيـعـ لـلـمـنـاقـشـةـ.

كان الإمام الحسين عليه السلام يحظى بمحبة الناس، بحيث إن يزيد كان يقول: «حسينُ أَحَبُّ النَّاسِ إِلَى النَّاسِ». وعلى هذا الأساس لم يكن الحسين بن علي هو البادئ بالحرب. إن طغيان حكومة يزيد هو الذي صنع هذه التراجيديا المأساوية في التاريخ. وقد أجبر يزيد بعد وفاة أبيه الإمام الحسين على البيعة، فكان عليه إما أن يبايع أو يُقتل. ومن هنا بدأت القضية؛ لأن نفس مسألة عدم مبايعة شخصية شرعية ومحبوبة، كان كافياً لإلغاء شرعية الحكومة القائمة على

الظلم، ولم يكن بحاجة إلى الجدال وسفك الدماء. وبما أن الإمام عليه السلام لم يكن مستعداً للرخوخ لما يمارسه يزيد من إجبار اضطر إلى الهجرة من المدينة إلى مكة، وهي حرم الله الآمن، ويحرم فيه القتال وسفك الدماء، ولكنهم لم يتركوا الإمام الحسين عليه السلام لشأنه في مكة أيضاً، وأوجدوا حالة دعت الإمام عليه السلام إلى أن يقول: «اللهم نحن عترة نبيك محمد، وقد أخرجونا من حرم جدنا». فضيقوا عليه الخناق بحيث اضطر الإمام إلى أن يقطع مناسك الحج، واستعد للسفر. وفي هذه الأثناء وصلت رسائل أهل الكوفة، ودخل الإمام الحسين معها مرحلة جديدة؛ لأن التصدي للظلم تكليفٌ شرعيٌ، ولكن كل تكليف مشروط بشرط الاستطاعة والقدرة.

واستجابة الإمام لطلب أهل الكوفة، وأخذ بعد العدة اللاحمة بدقة، وبعث مسلم بن عقيل لهذا الغرض. في البداية كانت جميع عوامل تحقيق النصر متوفّرة، ولكن الأوضاع انقلبت بعد ذلك. المسألة المهمة هنا أن مسلم بن عقيل كان سفيراً للبيعة، وسفيراً للتشاور، أي كان من المقرر أن يأخذ البيعة من الناس بالإضافة إلى رسائلهم، وأن يتشاور مع زعماء الكوفة أيضاً. وعلى الرغم من أن الإمام الحسين كان مدعواً من قبل الناس فقد تشاور أيضاً مع وجوه القوم. وبينما كان هو وأنصاره في الطريق إلى الكوفة جاءه خبر استشهاد مسلم وهانئ. وعاد الإمام عليه السلام وتشاور مع أصحابه في الصحراء في شأن موافلة المسيرة. وبناءً على ذلك لا يمكن أن لا تتشاور مع نخبة القوم وزعمائهم والأصحاب الذين يجب أن يدفعوا ضريبة الحرب، سواء كانوا موافقين أو معارضين، والتصميم على موافلة الطريق الذي من الممكن أن يقود إلى الحرب.

ومنذ أن اصطدم الإمام بجيش الحرب عن مساره السلمي، مع أنه لم يكن قد وقع آنذاك أي صدام عسكري أو حصار. وتحدث الإمام الحسين مع جيش العدو قبل صلاة الظهر، وقال: لم أقدم إلى الكوفة من تلقاء نفسي، وإنما قصتها ببناء على ما كتبه أهل الكوفة إلى أن أقدم، فإن أعطيتموني النصف من أنفسكم قدمت الكوفة، وإن اعتذرتم لي رجعت إلى محل الذي جئت منه. وبعد صلاة العصر تحدث ثانية بحديث يشبه كلامه السابق. وبعد الانتهاء من صلاة العصر أصدر الإمام أوامره

بالعودة، وتحرك الراكب نحو الحجاز. ولكن الحرّ أصدر أوامره بالحؤول دون رجوع الإمام. من هنا كان الحرُّ يرى نفسه مقصراً؛ بسبب خطئه هذا، والتحق بأصحاب الإمام الحسين، واستشهد تكفيراً عن خطئه.

هنا يتَّخذ الإمام عليه السلام قراره بالعودة، إلَّا أنَّهم يمنعونه من ذلك. وبعد ذلك يأتي عمر بن سعد بجيشه، ويقول له الإمام: إذا كنتم تكرهون نزولي بينكم رجعت إلى المحلّ الذي أتيتُ منه.

حتى هذه اللحظة قال الإمام ثلاثة مرات: إنهم لو تركوه فإنه يريد العودة إلى الحجاز. وفي المرة الرابعة قال الإمام يوم عاشوراء، مخاطباً جيش العدو المؤلف من أهل الكوفة: أيها الناس، لقد لبست دعوتكم لي، وإن رغبتم عنِ اتركوني أذهب إلى مأمني في الأرض. وبشكل عام اقترح الإمام مقترن الصلح، والعودة، والحوؤل دون وقوع الحرب، خمس أو ست مرات. وفي كل مرة يقترح عليهم التحاور في شأن الحرب. وبناء على مقترن الإمام عليه السلام عقدت عدة اجتماعات سرية مع عمر بن سعد. وأسفرت الاجتماعات عن نتيجة إيجابية، وكتب عبيد الله بن زياد أنه يرى أن يتركوا الإمام الحسين ليذهب إلى أي مكان يريد، ولكن الشمر بن ذي الجوشن أثار عن هذا الرأي.

لماذا كان الإمام يكرر طلبه بالحوار والعودة؟ لماذا كان يفضل الصلح؟ لأنَّه طالما كانت هناك فرصة لتحقيق الصلح وتتجنب الحرب فالذى لا يجتنبها يتحمل مسؤولية جميع الدماء التي ثرّاق فيها. وفي يوم عاشوراء عندما طلب أحدهم من الإمام أن ينزل على حكم ابن زياد وسلم نفسه أجابه الإمام قائلاً: أنت أخو أخيك، الذي أعطى الأمان لسلم بن عقيل، ولكن ابن زياد قتلته. أتريد أن أذل نفسي بيدي، أي تأخذني إلى ابن زياد ليقتلني، مثل: مسلم. لم يكن الإمام مستعداً لتسليم نفسه؛ لأنَّه كان متأكداً من الذلة والقتل، ولأنَّ الله تعالى لم يسمح لأي شخص أن يقبل بالذلة. يعود البريق الذي اكتسبته ثورة الإمام الحسين وخلودها إلى طهرها ونقاءها الفريد من نوعه. فعندما اضطربت الأحوال في الكوفة، وبلغ القمع ذروته، وتغيرت الأوضاع، وغابت إمكانية تحقيق النصر للإمام، كان من الممكن تغيير المعادلة،

وينتصر الإمام الحسين، فيما لو تم اغتيال عبد الله بن زياد. كان بإمكان المؤيدين للإمام ومسلم بن عقيل، ومن خلال ما يمتلكونه من العيون، القيام باغتيال ابن زياد حاكم العراق بكل سهولة، وبالتالي تغيير مسار التاريخ. ولكن مسلم الذي كان يخبر مستوى تفكير الإمام اعترض على اغتيال حاكم سفاك حتى في أسوأ الظروف المحيطة به، وقال في معرض إجادته عن سبب مخالفته هذه: «الإيمان قيد الفتك»، أي إن الإيمان يعارض الاغتيال، ولا يستطيع المؤمن أن يقرر مصير الإنسان وحياته حتى لو كان عدواً له. ولذلك كانت حركة الإمام الحسين ضد فكرة الحرب ضد الاغتيال أيضاً. ولم يقبل الإمام باستخدام العنف. ما أمكنه ذلك. ضد أي شخص، حتى ضد عدوه، فما بالك بأن يستخدم العنف ضد أصحابه!

في ليلة عاشوراء جمع الإمام أصحابه، وخطب فيهم، وقال لهم: لم أعرف أصحاباً أفضل منكم، وطلب منهم أن يتذروا الليل جملأ، ويأخذ كلُّ منهم يد أخيه، ويتركوا الركب، وينجوا بأنفسهم.

لاحظوا لو حذف جزء من النص، أو نقل إلى اليمش عند شرح النص وتفسيره، ماذا سيحصل؟ ولكي أبين أن الإمام الحسين كان رجل الصلح والسلام لم أقم بإضافة أي شيء إلى النص، ولم أكتشف قضية جديدة، بل استخدمت نفس الأدلة التي كانت تساق بهدف تحويل الإمام الحسين إلى رمز للبسالة. والذي حصل أن الرؤية وحدها هي التي تغيرت فقط. وتغير الرؤية لنص أو حادثة طالما سمعناها منذ عدة قرون سيتغير التفسير في شأنها أيضاً. الإمام الحسين كان رمزاً للصلح والسعى إلى السلام، كان رجل السلام الذي لم يستسلم أمام العداون والجيف، وقاتل ببسالة وشرف.

حركة الإمام الحسين كانت أولاً جهاداً دفاعياً، أو على رأي الشيخ صالحى نجف آبادى نوعاً من المقاومة. وثانياً: كانت حركة عقلائية تماماً. الإمام الحسين أفضل نموذج يمكن أن نشير إليه كرمز للثورة ضد الحرب. إذا أردنا أن نشير في عالمنا اليوم إلى أنموذج مؤسسة أو حركة معادية للحرب فإن الإمام الحسين يمتلك جميع مواصفاتها؛ إذ كان يأبى أن يحارب، وسعى بشتى الطرق لكي يمنع ذلك.

لينظر الذين يقرعون طبول الحرب إلى هذه المواقف؛ إذ عندما رأى الإمام أن الحرب واقعة لا محالة أغمض عينيه؛ لكي يفسح المجال أمام كل من يريد أن يترك ذلك المكان، فماذا يعني هذا السلوك؟

الذين يمتلكون زمام القيادة في إدارة جيش أو بلد ما ليس لهم الحق في اتخاذ القرارات بدلًا عن الآخرين، ليس لهم الحق، ولا يسمح لهم، باتخاذ سياسة معينة أو تدابير وإجراءات خاصة تقود البلد إلى الحرب، أو حتى إلى الانزواء؛ لأنه إذا وقعت حربٌ ما، أو فرضت عليهم المقاطعة، فإن الناس هم الذين سيتضاربون من ذلك، ويدفعون فاتورته الباهظة، دون أن يكون لهم دورٌ في اتخاذ القرار بالحرب، أو أن يكون لديهم علم بما يجري خلف الكواليس من التدابير التي تقود إلى الحرب. ولعله يمكن القول، وفي حالة واحدة فقط: إن الناس كان لهم دور في وقوع هذه الحرب؛ وذلك إذا لم تكن هناك رقابة وسيطرة على الأخبار، ولا تصبح السرية ذريعة لعدم اطلاع الناس والإعلام على الكثير من الحقائق التي تجري خلف الكواليس، وأن يجري تصويب حُرُّ على المبادرة بالحرب أو عدمها. ومن الممكن أن لا تقوم حتى الدول الغربية بهذا الإجراء، إلا أن قدوتنا يجب أن تكون أفضل منهم. إذا كنتم تدعون أنكم حسينيون يجب أن تتأنسو به. إن قمة الصورة الإنسانية لحركة الإمام الحسين وحمليتها يمكن مشاهتها في الصورة التالية. إنه لا يريد أن يلزم الآخرين ويجبرهم على البقاء، ويقاتلو، ويقتلوا، في مكانٍ بات من المقرر أن تقوم الحرب فيه، حتى إذا كان زعيهم إماماً معصوماً وابن رسول الله ﷺ. التاريخ ليس سرداً للقصص. إنه للعبرة والعظة. ومن هذا المنطلق نقول، استلهاماً من سنة الإمام الحسين: الإصلاحيون بثقلهم الاجتماعي، البالغ على الأقل عشرة ملايين صوتاً من الأصوات غير المجرة، ليسوا قوة يمكن تجاهلها اليوم، وبصار إلى عدمأخذ آرائهم بنظر الاعتبار في القرارات التي تحتاج إلى دعمهم ودعم باقي مكونات الشعب الأخرى لها.

والنقطة الأخرى هي أن الإمام الحسين لو كان يهدف إلى خوض القتال فإن عظمة حركته وتعقلها تكمن في أنه كان يعرف مبدأ التوازن في القوى، ويتمسّك به بكل قوّة. وهو نفس الأمر الذي عمل به الإمام الحسن كذلك. الوجه المشترك

لحركة هذين الأخرين، اللذين سُميا بـ(الحسينين) بكل جدارة واستحقاق، هو هذا الاستيعاب والفهم لمبدأ التوازن في القوى. فعندما لا يتوفّر التكافؤ في القوى لا ينظران إلى الحرب على أنها عقلانية وإنسانية، بل لا ينظران إليها على أنها إلهية ومرضية لله تعالى، ولو كانوا يرونها إلهية ومقدسة لكانا مكافحين بخوضها. ومن حيث المبدأ لا يمكن لحرب غير عقلانية، ولا إنسانية، أن تكون إلهية ومقدسة. والحقيقة أنتي لا تتعامل هنا مع المسألة برأيتك من يفعل في حقل علم الاجتماع؛ لأنك وفقاً لرأي عالم الاجتماع لا توجد لدينا في الأساس حرب مقدسة وأخرى غير مقدسة، بل الحرب هي عبارة عن ظاهرة اجتماعية. وبغض النظر عمن يقول الحق أو الباطل في هذا العالم الذي لا يوجد فيه أي توازن لقوى فإن أغلب القوى ودول العالم، وحتى الكثير من أصدقائنا وحلفائنا، هم معارضون لسلوكنا، فكيف يمكننا وبحق لنا أن ندق طبول الجدال؟ إذا كان قدوتنا الإمام الحسن والإمام الحسين عليهم السلام فكيف يمكننا، ونحن في هذه الحالة من عدم التكافؤ، أن ندخل ميدان الحرب ونترجع، بل نبعد عن أنفسنا أروع من أولئك الأصدقاء، ونمنعن في تأليب العالم على أنفسنا أكثر، ونزيد من عدم التكافؤ على أنفسنا؟ أي شيء من هذا الأمر ينسجم مع نموذج الإمام الحسين، ومنهجه، وعقلانية حركته؟

ما هو الشيء الذي خلد الإمام الحسين؟ الثورة المعارضة للحرب، والأنموذج المناهض للحرب، والمؤسسة المعارضة للحرب، لا تعني الذلة والمنهج الاستسلامي، بل تعني أننا لسنا الذين نبدأ الحرب. نحن معارضون للحرب كحرب في حد ذاتها، ولن يبدأ الحرب؛ إذ لا يمكننا القول: إن الإنسان هو خليفة الله في الأرض، والاعتراف بكرامة الإنسان، والقبول بأن تسحق حياته بكل سهولة. والحديث مع من يحملون لواء الدفاع عن حقوق الإنسان والدول والقوى الغربية يدور كذلك حول هذا الأمر بالذات، إذ نقول لهم: كيف تتحدون عن كرامة الإنسان وحقوقه، وتعترضون على إعدام شخص مجرم وإن تمت محاكمته بشكل عادل؛ لأنه يسلب حق الحياة من الإنسان، ولكنكم في نفس الوقت تؤيدون الحرب؟ نحن وأنتم نقول: إن حق الحياة يجب أن لا يُسلب، حتى من الأشرار وال مجرمين، وأنه لابد من معاقبتهم، ولكن ليس

بالملوت. نحن وأنتم تقولون: إنه يجب أن لا نسمح بأن يقرر الإنسان مصير أخيه الإنسان، ولو نظرنا إلى الأمر من زاوية دينية أيضاً فإن الروح هي أمانة من الله، وتعود إليه؛ وهو وحده الذي يملك الحق في سلبها فقط. وحتى في مسألة قصاص النفس بالنفس، التي تتعلق بالفرد الذي يقتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض، فإن الله تعالى يوصي ولد الدم أنه حتى في هذه الحالة، وبالرغم من أن الحق معكم، فإن تعفوا وتصفحوا فهو خير لكم. وبناءً على ما تقدم كيف يحقق للدول المدافعة عن حقوق الإنسان في الغرب أن تفترض على موت شخص واحد، ولكنهم يدخلون حرباً عسكرية أو اقتصادية يقتل فيها الإنسان، أو يصبح الناس فيها فقراء أفواجاً أفواجاً، دون أن يكونوا قد ارتكبوا ذنباً أو يحاكموا؟

ما هو مفهوم معارضة الحروب؟ إذا كان الإمامان الحسن والحسين عليهما السلام نموذجين للصلح ومعارضة الحروب فلا يعني ذلك التخاذل والاستسلام والتسلل بالذلة، بل يعني ذلك أنهما لا يبدآن بالحرب، هذا أولاً.

وثانياً: إنما يعارضان الحرب بذاتها و Maherityها.

وثالثاً: إنما يبذلان ما في وسعهما من أجل تلافيها وعدم وقوعها، كما فعل ذلك الإمام الحسين، ولكن إذا تمت محاصرتهم، وفرضت عليهم الحرب، وبالرغم من كل ما بذلوه، فإنهم لا يرضخون للذلة والهوان والاستسلام، ويقاتلون بتلك الحمية والإباء، حتى الاستشهاد، بحيث يتركون بصماتهم المؤثرة على مسار التاريخ.

ليست عظمة الإمام الحسين في كونه مقاتلاً أبياً استشهد في معركة غير متكافئة، بل إن عظمته تكمن في تجلي إنسانيته بأروع صورها، وبالعقلانية في معركته، وفي استشهاده وهو إنسان مسالم يسعى إلى الصلح. وهذا هو المفهوم المراد بعبارة «الحسين المظلوم»، التي تستخدم في الكثير من أدب عاشوراء. نحن نعارض الحرب، ويجب أن نبذل كل ما في وسعنا من أجل الحؤول دون وقوعها، ولكن إذا تعرضنا للهجوم والعدوان فسنخوضها بكل بأس وشجاعة؛ لأن كرامة الإنسان ستتعرض في الهجوم والعدوان إلى الذلة والمهانة والسحق، ويجب التصدي لذلك بالحرب. وحتى في حرب كهذه يجب أن لا نضع الأصول والثوابت الإنسانية تحت

أقدامنا، وهذا ما جاء في القرآن الكريم وسنة رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : إذا وقعت الحرب فلا تقتلوا أسيراً، ولا تمثلوا بالقتلى، ولا تحرقوا زرعاً، ولا تمنعوا الماء عن العدو، ولا تدخلوا بيته دون إذن من صاحبه، ولا تؤذوا النساء والأطفال، ولا تقطعوا الأشجار، ولا تقتلوا الأنعام المحلاة، وإذا جنح العدو للصلح فاعقدوا الصلح، ولا تقاتلوا.

الكثير من فقهاء المسلمين لا يجيزون الجهاد الابتدائي، ويقولون بالحرب الدفاعية فقط؛ لأن أعراض الناس ودماءهم هي أساس الشريعة في الفقه الإسلامي. فمتى ما تعرّضت حيّة المرء أو حياته للخطر يجوز قطع الصلاة. إذا قلنا: إن التاريخ مصدر للشريعة والفقه والتفقة، واعتبرنا حركة الإمام الحسين دليلاً على الاجتهاد، فالحكم الشرعي يقضي أيضاً بحرمة الحرب. إذاً يجب أن نطلق صرخة السلام والصلح في وجه الحرب ودعانها في الداخل والخارج، ونطالب بصوت واحد بعالم مفعم بالسلام والحرية والقيم.

إشاراتٌ نقديّةٌ لمقال عماد الدين باقي —

١. فتح السيد باقي زاوية لرؤيه جديدة في تحليل ثورة عاشوراء ودراستها تستحق التقدير والثناء. ومما لا شكّ فيه أنّ الإمام الحسين عليه السلام، كباقي الأئمة المعصومين عليهم السلام، هو رجل الصلح والمحبة والسلام، والابتعاد عن الحروب والعنف. الإشارات التي ذكرها المتحدث الكريم عن منهج الإمام الحسين عليه السلام في شأن اجتناب الاشتباك وبدء الحرب صحيحة، إلا أن ذلك لا يعني أنه لم يتم الالتفات إلى هذه الملحوظات على مر التاريخ، وأن باقي المحدثين غفلوا عنها. القضية الأساسية تكمن هنا في أن هذه الأمور يجب أن ينظر إليها برؤية جامعة لمسألة عاشوراء، وليس برؤية أحادية ذات بعد واحد. وتتجذر الإشارة إلى أن السيد باقي وقع في تحليله هذا في فخ الرؤية الأحادية، وأهمل أهداف الإمام الحسين عليه السلام، والقضية الأساسية في ثورته واعتراضه.

ولو ألقينا نظرة متخصصة على التحليلات المنجزة منذ اندلاع الثورة الحسينية الخالدة سنصل إلى هذه النقطة المؤلمة، وهي أن النظرة الأحادية المحدودة لهذه الحادثة

الكبيرى سترجم عنها نتائج خاطئة، تلك النتائج التي انطوت أحياناً على التزيف والتحريف وقلب الحقائق. ومن أنواع التحريف التي عرّضت ثورة عاشوراء العظيمة للخطر الجاد «التحريف في الهدف» من هذه الحركة المقدّسة. إنه نفس التحريف الذي قيّم صرخة المصلحين الكبار وقاده الفكر الدينى المجددين، أمثال: الإمام الخمينى رض، والشهيد مطهرى رث، على أن بروز هذا التحريف من قبل الأصدقاء كان أشد إيلاماً، وأكثر وقعاً في حد ذاته من استشهاد الإمام الحسين بن علي رض. وقد تهجم المتحدث في بداية كلامه على أولئك الذين ينظرون نظرية هرمونيتيكية حسب رغبتهم لحادثة عاشوراء، ولكن عندما ينبري هو لتحليل هذه الثورة وشرحها يقع من حيث لا يدرى في نفس هذا الفخ، وأخذ يحلل حادثة عاشوراء استناداً إلى افتراضاته المسبقة، ورغباته الشخصية والحزبية، فاتجه هو أيضاً نحو التفسير والتحريف الذي ينسجم مع رغبته وأهوائه.

٢. حقيقة الأمر أنَّ ثورة الإمام الحسين رض عبارة عن ثورة إصلاحية شاملة، والإمام رض كان قبل كل شيء مصلحاً كبيراً، يريد الإصلاح بمعناه الواسع، وعلى مستوى المجتمع برمه، ومثلت الحكومة في ثورته شكلاً واحداً من أشكال هذه الحركة الإصلاحية فقط. هذه الرؤية تقرأ من عنوان كربلاء فلسفة شاملة جامعة، تمثل الأبعاد السياسية والاجتماعية والمعنوية والثورية فيها بعضاً من أبعادها فقط. ومن هنا يمكن أن نستنتج أن التحليلات التي نتجت عن قضية عاشوراء كانت متاثرة بظروف زمانية ومكانية خاصة، غالباً ما كانت أحادية الرؤية، في حين أن هذه الحادثة العظيمة تحمل قابلية التحليل الجامع الشامل، ولا ينبغي تقييدها في أبعاد خاصة.

٣. إن تحديد أئمة الدين في نماذج محدودة ذات أفق ضيق يعد في حد ذاته ظلماً مضاعفاً لهذه الشخصيات جليلة القدر. ولا خلاف هنا في من يمثل رمز الصلح ومن يمثل رمز الحرب والثورة؛ ذلك أنَّ أيّاً من هذه القوالب والأطر لا تعكس حقيقة شخصية أولئك الكرام ومنهجهم. الإمام الحسن والإمام الحسين وبقية الأئمة المعصومين عليهم السلام هم النموذج الكامل لنهج الإيمان بالتكليف، ومعرفة الواجب في

المجتمع الإسلامي. وهذا المنهج هو الذي يجعل حركة الإمام وسلوكه يتلاءمان مع كل زمان ومكان. وطبقاً لهذه الرؤية فإن التشاور والتقييم العام وغير ذلك يمكن الاهتمام بها إلى ما قبل مرحلة التكليف. ولكن بعد معرفة التكليف الإلهي وتحديداته لا يبقى عادة أي مكان لطرح هذه الموضوعات. الإمام الحسين لم يتشاور إطلاقاً مع أصحابه في شأن التكليف الإلهي ثورته، ولو أقدم على هذا الأمر لأخذ بنصائح وأراء أكابر القوم، كابن عباس، ومحمد بن الحنفية، وعبد الله بن عمر، عندما تحرّك من المدينة، وأعرض عن التحرك نحو الكوفة.

٤. الأمر المثير للدهشة أن المتحدث وقع في العديد من التناقضات الكلامية، وتوصّل إلى النتائج التي يصبوا إليها استناداً إلى تلك التناقضات. فيقول في أحد الموضع: «إن المؤمنين ليس في وسعهم التقرير في شأن مصير أي شخص، حتى لو كان عدواً». ويقول في موضع آخر: «الذين يتصدّون لقيادة الجيش أو بلد من البلدان ليس لهم الحق في التقرير بدلأ عن الآخرين». وهنا يجب أن نسأل: إذا كان المدير والحاكم وقائد المجتمع لا يملك الحق في اتخاذ القرار في شأن مجتمعه فمن يتمتع بهذا الحق؟! وهل أن فلسفة اختيار القائد والإمام والأمر تعني شيئاً آخر غير هذا المعنى، وهو أن تكون صلاحية اتخاذ القرار اللازم في شأن المجتمع عند الضرورة بيده، وأن الناس ملزمون أيضاً باتباعه؟! وهل تعني الإمرة شيئاً آخر غير هذا؟!

٥. صحيح أن الإسلام دعا قبل كل شيء إلى الصلح والمحبة والسلام، ولم يكن سباقاً في البدء بأية حرب، وحتى في معارك الجهاد الابتدائي للنبي صلوات الله عليه يلاحظ نوع من الدفاع أيضاً. ولكن يجب أن لا نبعد عن أنظارنا أن الهيكل الموج للاحراف لا يستقيم أحياناً إلا بالسيف. وعندما لا يؤدي سلاح المنطق والاستدلال والدعوة مفعوله فإن الدم وحده هو الذي يضمن الحياة الإنسانية الطيبة. وفي تلك الظروف الخاصة التي كانت تحيط بالإمام الحسين عليه السلام كان المجتمع الإسلامي بحاجة إلى ثورة دموية، وعملية استشهادية هادفة، تضمن له الحياة الاجتماعية والدينية الإسلامية الصحيحة. مثلت حركة الإمام الحسين عليه السلام من المدينة إلى كربلاء ثورته على الظلم والاستبداد والانحراف، وليس للثورة أية صلة بالصلح والسلام. وعندما كان يتحاشى

الاشتباك والمنازلة أحياناً أثناء مسيره لم يكن ذلك بدافع الخوف من خوض غمار الحرب؛ إذ لو كان الأمر كذلك لما خرج أساساً من المدينة، بل السبب في ذلك يعود إلى أنه لم يرغب في القتال بأي شكل كان، ومن ثم تذهب دماؤه هدراً. ولكن عندما آن الأوان، وحان الوقت المناسب، لانطلاق عاشوراء سلّ سيفه من غمه، وهجم بكل رجولة وإباء على جيوش الظلم والظلمان والجهل، ولم يتراجع قيد أنملة حتى لحظة الاستشهاد. وبناء على ذلك فإن الثورة الحسينية تمثل من جهة تضحية استشهادية أصلية ستبقى إلى الأبد كأسى قيمة أخلاقية في السلوك الإنساني، ومن جهة أخرى تمثل حركة متعلقة عميقة الرؤية قام بها شخص مسؤول في وجه حالة من فقدان العدالة الشاملة.

٦. التطبيقات والتحليلات التي قام بها السيد باقى في ما يتعلق بالوقت الحاضر ضعيفة جداً، وذات نظرة أحادية. كان بإمكان الإمام الحسين عليه السلام أن يمنع وقوع الحرب وسفك الدماء بإعلان بيعته ليزيد، فلماذا امتنع عن ذلك؟ وهل يجب علينا اليوم أن نباع طغاة العالم وعتاته لكي نحول دون وقوع الحرب؟ هل يجب علينا أن نرضخ لهمائهم الظالم لكي نمنع وقوع الحرب؟ لابد من القول هنا: إننا لم ولن تكون يوماً بادئين بالحرب، ولن توجد في بيانات قادة البلاد أية شواهد تدل على الرغبة في خوض الحروب، ولكن شواهد العزة، والتمسك بالأصول، والإصرار على حقوق الشعب الإيراني، والوقوف في وجه التدخلات الظالمة لأمريكا وحلفائها، تشاهد في أقوالهم. وهذه الحركة تذكرنا بتلك الحركة الداعية للصلح، والمسمة بالعزّة، ذات المنهج الملتزم بالأصول، للإمام الحسين عليه السلام، الذي قال: «والله، لن أعطيكم بيدي إعطاء الذليل، ولن أفرّ فرار العبيد».

ظاهرة تكاثر مقامات أولاد الأئمة

دراسة في أبناء الأئمة الحقيقين في إيران

السيد حسن شريفي^(*)

تجمة: الشيخ محمد عباس دهيني

الهدف من البحث—

بالنظر إلى أنه في العقود الأخيرة قد ظهرت قبة ومزار باسم (ابن الإمام) في كل طرف من الأرض الكبيرة لإيران الإسلامية، وبالخصوص في القرى البعيدة والمحرومة، فقد أقدمت على البحث عن السبب في ذلك.

وبالرجوع إلى الإحصائيات والمراجع الرسمية فقد توصلت إلى هذه الحقيقة المرة، وهي أن بعض السماسرة والانتهازيين قد استفادوا من غفلة المسؤولين والمتولين للشؤون الثقافية في المجتمع، وكذلك استفادوا من بساطة الشيعة واعتقاداتهم النقية الطاهرة بالنسبة إلى أهل بيته العصمة والطهارة عليهما السلام، وأقنعوا أولياء الأوقاف؛ وبهدف تمية وتطوير البنية الاقتصادية لمناطقهم، ببناء مراقد باسم (ابن الإمام)، اعتماداً على منامات مبهمة، وكرامات ومعجزات كاذبة، وهياوا شجرة نسب موضوعة، حتى أن عدد مراقد (أبناء الأئمة) في إيران في أوائل الثورة الإسلامية [١٩٧٩م] كان يبلغ ١٥٠٠ مرقد، وقد بلغ وللأسف حتى عام ٢٠٠٨م [١٣٨٧هـ] حدود ١٠٦٩١ مرقداً !! وهذا معناه أنه بمرور ثلاثين سنة بلغ معدل الزيادة في هذه المراقد في إيران ٣٠٠ مرقد سنوياً !!

لذا وبالرجوع إلى الكتب التاريخية المعترفة؛ للحصول على جواب الأسئلة

(*) باحث متخصص في الشريعة الإسلامية.

المربطة بهذا الموضوع، وصلت إلى حقيقة أنَّ نبيَّ الإسلام العزيز عليه السلام والأئمَّة المعصومين عليهم السلام، منذ ولادتهم إلى وقت وفاتهم أو شهادتهم كانوا في أرض الحجاز والعراق، وهذا يعني أنَّ إحصاء مراقد (أبناء الأئمَّة) المدفونين في إيران (١٠٦٩١) مرقداً ليس مطابقاً ل الواقع!

وأمَّا الأسئلة العشرة فهي:

١. أساساً كم هو عدد أولاد الأئمَّة المعصومين عليهم السلام، ذكوراً وإناثاً؟
٢. ليس من الأئمَّة مَنْ هو كثير الأولاد سوى الإمام المعصوم موسى بن جعفر عليه السلام، الذي بلغ عدد أولاده الذكور . بحسب الكتب المعتبرة . ١٩ ولداً، كحد أقصى. وعليه فكيف يُنْسَب أكثر من ٥٠٠٠ من أصحاب المراقد المدفونين في إيران إلى هذا الإمام المعصوم والمظلوم؟
٣. كم من أبناء الأئمَّة الأعزاء والعلماء استشهدوا في حادثة كربلاء مع الإمام الحسين عليه السلام، أو في وقائع أخرى؟
٤. كم من هؤلاء العظام توفُّوا في حياة آبائهم، أو توفُّوا في مرحلة الطفولة، ولم يخلفوا ذرية؟
٥. هل كلَّ الأولاد الذكور المباشرين للأئمَّة المعصومين كانوا صالحين؟
٦. كم من أبناء الأئمَّة المعصومين المباشرين هاجر إلى إيران؟
٧. بنظر العرف ومراجع التقليد العظام إلى كم واسطة إلى الإمام المعصوم يمكن تسمية المولود بـأَبَهُ (ابن الإمام)؟
٨. في إيران كم هو عدد أبناء الأئمَّة المباشرين الحقيقيين وواجبي التعظيم؟
٩. ما هو السبب في هذه الزيادة العشوائية لـ (أبناء الأئمَّة) في إيران؟ ومن هم أبناء الأئمَّة المزعومون الفاقدون لشجرة النسب في إيران؟
١٠. وأخيراً في أيِّ زمان، وبواسطة مَنْ، وأيِّ مؤسَّسة أو مرجع ينبغي أن يمنع عملية التزايد الكاذب لـ (أبناء الأئمَّة) في إيران؟

أضع بين أيدي القراء الأعزاء نتيجة الأبحاث التي حصلت عليها في هذا الموضوع، وأنا أرجو من خلال التدقيق، وحفظ الولاء للأئمَّة المعصومين عليهم السلام وأبنائهم

ال الحقيقيين وواجبي التعظيم، أن نستطيع - بزيادة في المعرفة . أن نحفظ وصية نبى الإسلام العظيم ﷺ : (القرآن؛ والعترة).

قال الله سبحانه وتعالى: «**قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَةُ فِي الْقُرْبَى**» (الشورى: ٢٢).

وقال رسول الله ﷺ : «مثـل أهـل بيـتـي فـيـكـم كـسـفـيـنـةـ نـوـحـ، مـنـ رـكـبـهاـ نـجاـ، وـمـنـ تـخـلـفـ عـنـهاـ فـيـ النـارـ»^(١).

إن إظهار الولاء لنبي الإسلام الكريم ﷺ ، وأهل بيته الطاهرين علـيـهـ الـطـاهـرـةـ، وذرـيـتهمـ الطـاهـرـةـ منـ السـادـةـ الـأـجـلـاءـ، كـانـتـ ولاـ زـالـتـ وـسـيـقـىـ منـ مـفـاـخـرـ الـمـسـلـمـينـ الـمـوـالـيـنـ لـعـلـيـ بنـ أـبـيـ طـالـبـ، أـيـ (ـشـيـعـةـ).

هذه الاعتقادات هي دائمـاً موجـبةـ لـحـفـظـ وـتـقوـيـةـ وـتـعزـيزـ الـأسـسـ الـعقـائـدـيةـ للـشـيـعـةـ. وإنـ الدـفـاعـ عنـ الـوـلـاـيـةـ، وـتـكـرـيمـ السـادـةـ أـبـنـاءـ الزـهـرـاءـ عـلـيـهـ، وـخـصـوصـاـ أـبـنـاءـ الـأـئـمـةـ الـحـقـيقـيـنـ وـوـاجـبـيـ التـعـظـيمـ، منـ مـفـاـخـرـ الـشـيـعـةـ.

إنـ مـعـرـفـةـ وـطـاعـةـ وـمـحـبـةـ الـأـبـيـاءـ وـالـأـوـلـيـاءـ وـأـهـلـ بـيـتـ الـعـصـمـةـ وـالـطـهـارـةـ هـيـ نـفـسـهـاـ مـعـرـفـةـ اللـهـ، وـإـطـاعـةـ أـمـرـهـمـ طـاعـةـ اللـهـ.

إنـ نـعـمـةـ الـوـلـاـيـةـ هـيـ أـعـظـمـ نـعـمـةـ إـلـهـيـةـ، لـذـاـ فـإـنـ الـطـاعـةـ وـالـعـبـودـيـةـ اللـهـ لاـ تـقـبـلـ منـ غـيرـ مـحـبـةـ وـوـلـاـيـةـ مـحـمـدـ وـأـلـ مـحـمـدـ. إنـ مـحـبـةـ رـسـوـلـ اللـهـ وـأـئـمـةـ الـهـدـىـ عـلـيـهـ وـأـلـدـهـمـ، بـشـرـوـطـهـاـ، سـبـبـ لـنـجـاهـةـ مـنـ الـعـذـابـ. وـكـمـاـ أـنـ الـصـلـاـةـ وـسـيـلـةـ لـلـتـرـبـ الـإـلـهـيـ فـإـنـ لـوـلـاـيـةـ الـأـئـمـةـ الـمـعـصـومـينـ عـلـيـهـ هـيـ أـيـضاـ وـسـيـلـةـ لـلـتـقـرـبـ إـلـىـ اللـهـ.

وـبـمـاـ أـنـ دـيـنـ إـلـاسـلـامـ الـمـبـيـنـ هـيـ دـيـنـ الـعـقـلـ وـالـفـطـرـةـ وـالـمـنـطـقـ، وـهـوـ أـكـمـلـ الـأـدـيـانـ إـلـهـيـةـ، وـقـدـ أـكـدـ نـبـيـ إـلـاسـلـامـ الـعـظـيمـ دـائـمـاـ يـفـيـ خـطـبـهـ وـتـصـرـفـاتـهـ عـلـىـ تـجـبـ كـلـ أـنـوـاعـ الـجـهـلـ وـالـخـرـافـةـ وـالـأـسـطـورـةـ وـالـغـلـوـ، وـذـكـرـ الـعـقـلـ بـعـنـوانـ أـنـهـ حـجـةـ إـلـهـيـةـ، وـأـفـضـلـ نـعـمـ اللـهـ، فـتـحـنـ أـيـضاـ يـنـبـغـيـ، مـنـ خـلـالـ الـمـعـرـفـةـ وـالـتـدـبـرـ وـالـبـصـيرـةـ، أـنـ نـقـبـ مـطـابـقـةـ الـأـمـورـ مـعـ الـعـقـلـ.

وـمـنـ الـمـاصـدـيقـ الـبـارـزـةـ عـلـىـ ذـلـكـ مـسـأـلـةـ مـوـتـ إـبـرـاهـيـمـ اـبـنـ رـسـوـلـ إـلـاسـلـامـ الـأـعـظـمـ، الـذـيـ كـسـفـتـ الشـمـسـ حـينـ موـتـهـ، فـزـعـ جـمـاعـةـ مـنـ الـمـوـالـيـنـ وـالـعـوـامـ؛ وـرـبـمـاـ كـانـ ذـلـكـ

من جهة عشقهم وولائهم للنبي، أنّ الشمس كُسفت بسبب موت إبراهيم، ونلاحظ أنّ نبي الإسلام العزيز لم يرتكِ سُلْمَ الجهل وعشق الناس، بل قال: «القمر والشمس آيتان من آيات الله، لا ينكسفان لموت أحد».

نظرة عابرة في إحصائيات مرافق (ابن الإمام) في إيران -

بنظرة قصيرة وعابرة إلى إحصائيات زيارة مرافق (أبناء الأئمة) في بقاع متعددة من البلاد، وكثرة (أبناء الأئمة) في المناطق الخالبة، وخصوصاً في محافظة گilan ومازندران، اللتين تصدّرتا جدول الإحصائيات، سنصل إلى هذه الحقيقة، وهي أنّ مجموعة استفادوا بشكلٍ قبيح من الاعتقادات الطاهرة والخالصة للشيعة والموالين والمحبّين لأهل بيت العصمة والطهارة عليه السلام، وحيثما وجدوا مقبرةً وسقفاً مرفوعاً، وبصرف النظر عن دفن في هذه البقعة، نسبوا ذلك القبر إلى واحد من الأئمة المعصومين، وخصوصاً الإمام موسى بن جعفر عليه السلام، وعلّقوا لوحة بعنوان (ابن الإمام)، حتى أصبحوا من خلال ذلك يعطون دخلاً غنياً لإدارة الأوقاف، ومتولّي ذاك المرقد. اعتماداً على الكتب التاريخية المعتبرة، ومن بينها: «الإرشاد»، للشيخ المفيد؛ و«عيون أخبار الرضا عليه السلام»، للشيخ الصدوق؛ و«أصول الكافي»، للشيخ الكليني؛ و«منتهي الآمال»، للشيخ عباس القمي، في شرح أحوال أبناء الأئمة المعصومين عليهم السلام نرى:

أولاً: إنّ عدد أولاد الأئمة الذكور . مع قليل من الاختلاف . قد بلغ حدود ٨٠ ولداً.

ثانياً: يخرج من هذا العدد أولاد على عليه السلام الأحد عشر، وهم الأئمة المعصومون، واحداً تلو الآخر حتى الحجّة بن الحسن المهدي عليه السلام.

ثالثاً: إنّ حوالي ١٠ من هؤلاء الأبناء استشهدوا يوم كربلاء مع الإمام الحسين عليه السلام.

رابعاً: إنّ حوالي ٥ من هؤلاء الأعزاء توفّوا وماتوا بشكلٍ طبيعيٍ في حياة آبائهم، أو في طفولتهم.

خامساً: إن عدداً من هؤلاء الأعزاء استشهدوا بعد واقعة كربلاء.
سادساً: إن عدداً من الأبناء المباشرين كانوا - وللأسف الشديد - طالحين غير صالحين، وهو ما سنعرض له.

الأولاد الذكور للإمام علي عَلِيُّهِ الْكَلَمُ

١. الإمام الحسن عَلِيُّهِ الْكَلَمُ؛ ٢. الإمام الحسين عَلِيُّهِ الْكَلَمُ؛ ٣. محمد المكني بـ (أبي القاسم)؛
٤. عمر؛ ٥. العباس؛ ٦. جعفر؛ ٧. عثمان؛ ٨. عبد الله؛ ٩. يحيى^(٢).

الأولاد الذكور للإمام الحسن عَلِيُّهِ الْكَلَمُ

١. زيد؛ ٢. الحسن بن الحسن، المعروف بـ (الحسن المشتى)؛ ٣. عمر؛ ٤. القاسم؛
٥. عبد الله؛ ٦. عبد الرحمن؛ ٧. حسين، المعروف بـ (حسين الأثمر)؛ ٨. طلحة^(٣).

الأولاد الذكور للإمام الحسين عَلِيُّهِ الْكَلَمُ

١. علي بن الحسين، المعروف بـ (الإمام السجاد عَلِيُّهِ الْكَلَمُ)؛ ٢. علي بن الحسين عَلِيُّهِ الْكَلَمُ
(علي الأكبر)؛ ٣. علي بن الحسين عَلِيُّهِ الْكَلَمُ (علي الأصغر)؛ ٤. جعفر بن الحسين^(٤).

الأولاد الذكور للإمام علي بن الحسين عَلِيُّهِ الْكَلَمُ

١. محمد بن علي، وكنيته أبو جعفر (الإمام الباقي)؛ ٢. عبد الله؛ ٣. الحسن؛
٤. الحسين؛ ٥. زيد؛ ٦. عمر، المعروف بـ (عمر الأطرف)؛ ٧. حسين الأصغر؛ ٨. عبد
الرحمن؛ ٩. سليمان؛ ١٠. علي؛ ١١. محمد الأصغر^(٥).

الأولاد الذكور للإمام محمد الباقي عَلِيُّهِ الْكَلَمُ

١. أبو عبد الله جعفر بن محمد (الإمام الصادق عَلِيُّهِ الْكَلَمُ)؛ ٢. عبد الله؛ ٣. إبراهيم؛

٤. عبيد الله؛ ٥. عليّ بن محمد الباقي^(٦).

الأولاد الذكور للإمام جعفر الصادق^{عليه السلام} —

١. إسماعيل؛ ٢. عبد الله؛ ٣. موسى بن جعفر (الإمام الكاظم^{عليه السلام})؛ ٤. إسحاق؛
٥. محمد؛ ٦. العباس؛ ٧. علي^(٧).

الأولاد الذكور للإمام موسى الكاظم^{عليه السلام} —

١. عليّ بن موسى الرضا^{عليه السلام}؛ ٢. إبراهيم؛ ٣. العباس؛ ٤. القاسم؛ ٥. إسماعيل؛
٦. جعفر؛ ٧. هارون؛ ٨. الحسن؛ ٩. أحمد؛ ١٠. محمد؛ ١١. حمزة؛ ١٢. عبد الله؛
١٣. إسحاق؛ ١٤. عبيد الله؛ ١٥. زيد؛ ١٦. الحسن؛ ١٧. فضل؛ ١٨. الحسين؛
١٩. سليمان^(٨).

الولد الذكر الوحيد للإمام عليّ بن موسى الرضا^{عليه السلام} —

١. أبو جعفر محمد بن علي^{عليه السلام} (الإمام الجواد^{عليه السلام})^(٩).

الأولاد الذكور للإمام محمد بن عليّ الجواد^{عليه السلام} —

١. عليّ بن محمد (الإمام الهادي^{عليه السلام})؛ ٢. موسى^(١٠).

الأولاد الذكور للإمام عليّ بن محمد الهادي^{عليه السلام} —

١. الحسن بن عليّ (الإمام الحسن العسكري^{عليه السلام})؛ ٢. الحسين؛ ٣. محمد؛
٤. جعفر^(١١).

الولد الوحيد المحبوب للإمام الحسن العسكري^{عليه السلام} —

١. الحجّة [محمد] بن الحسن المهدى^{عليه السلام}^(١٢).

أسماء الأبناء المباشرين للأئمة المعصومين الذين استشهدوا مع الإمام الحسين

١. أبو الفضل العباس بن علي
٢. علي بن الحسين (علي الأكبر)
٣. علي بن الحسين (علي الأصغر)
٤. القاسم بن الحسن
٥. عبد الله بن الحسن
٦. جعفر بن علي
٧. عثمان بن علي
٨. عبد الله بن علي
٩. محمد، المكتن بـ (أبي بكر) ^(١٣).

أسماء الأبناء المباشرين للأئمة المعصومين الذين توفوا في طفولتهم، أو الذين توفوا في سنوات لاحقة، وكان مصيرهم واضحًا في التاريخ

١. جعفر بن الحسين
 ٢. إبراهيم بن محمد الباقي
 ٣. عبد الله بن محمد الباقي
 ٤. إسماعيل بن جعفر: وقد توفي في حياة أبيه الإمام الصادق
 ٥. محمد بن علي، المكتن بـ (أبي القاسم): وهو ابن الإمام علي
 ٦. زيد بن الحسن
 ٧. الحسن بن الحسن
- أمير المؤمنين شارك في كربلاء، وجرح، وكان بين الأسرى، وتوفي عن عمر يناهز ٣٥ عاماً، ودفن في المدينة.
- وقد بلغ من العمر ٩٠ سنة.
- وقد توفي في طفولتهم، ولم يتركوا ذريةً من بعدهم.
- وكان يتولى صدقات رسول الله الأكرم

٨. عبد الرحمن بن الحسن عليه السلام : رافق الحسين عليه السلام في زيارة بيت الله الحرام، ولكته توفي وهو محرّم في منطقة (الأبواء) بين مكة والمدينة.
٩. عبد الله بن الإمام محمد الباقر عليه السلام : كان معروفاً بالفضل والصلاح، دسَّ بنو أمية إليه السمّ، فاستشهد.
١٠. عليّ بن محمد الباقر عليه السلام : من أبناء الأئمة المباشرين وواجبي التعظيم، استشهد في (أردنهال كاشان)، ودفن هناك.
١١. عبد الله بن جعفر عليه السلام : توفي بعد ٧٠ يوماً من شهادة الإمام جعفر الصادق عليه السلام.
١٢. محمد بن جعفر عليه السلام : الذي عُرف بـ (محمد ديجاجة)؛ لحسنه وجماله وكماله وكرمه، توفي في خراسان، ودفن هناك.
١٣. عليّ بن جعفر عليه السلام : وهو سيد جليل القدر عظيم المنزلة، يروى أنه دُفن في قم، ويروى أنه دُفن في العريض في المدينة.
١٤. أحمد بن موسى عليه السلام ، المعروف بـ (شاهچراغ)؛ وهو من الأبناء المباشرين للإمام الكاظم عليه السلام ، وهو من أبناء الأئمة الحقيقيين في إيران، وهو مدفون في Shiraz.
١٥. محمد بن موسى عليه السلام ، المعروف بـ (محمد العابد)؛ وهو الابن المباشر للإمام الكاظم عليه السلام ، المدفون إلى جانب أخيه المشرف في Shiraz، ويدعى البعض اشتباهاً أن قبره في أراك في (مشهد ميقان).
- ومع ذلك فإن ابن الإمام المدفون في (مشهد ميقان) في أراك هو من أبناء الأئمة واجبي التعظيم، وقد جاء في كتاب (كنوز آثار قم)، في الصفحة ١٥٠ و ١٦٤، أن أهل تلك المنطقة يرون ذلك المشهد مدفن محمد العابد، الابن المباشر للإمام الكاظم عليه السلام ، بينما رأى المؤلف المحترم هو أن ذلك القبر لمحمد بن أحمد بن هارون بن موسى عليه السلام ، أو محمد بن إسماعيل بن موسى الكاظم عليه السلام . وعلى أيّة حال فإن الرأي الأول هو المشهور.
١٦. إبراهيم بن موسى عليه السلام : وقد كان رجلاً شجاعاً وكريماً، كان في بغداد، وتوفي فيها، ودفن هناك.
١٧. حمزة بن موسى: وهو بناء على بعض الروايات. مدفون في مدينة الري،

وكان السيد عبد العظيم الحسني يذهب لزيارتة.

١٨. الحسين ابن الإمام الهادي عليه السلام : وهو مدفون في منطقة العسكريين في سامراء.

١٩. محمد ابن الإمام الهادي عليه السلام ، المعروف بـ (السيد محمد) : له قبة وقبر في منطقة قريبة من (بلد)، بين الكاظمية وسامراء، وزيارة عامة.

عدد من الأولاد المباشرين، أو الذين تفضلهم واسطة واحدة، للأئمة المعصومين عليهم السلام ، والذين كانوا طالعين —

١. محمد بن إسماعيل وعليّ بن إسماعيل: وهما حفيدا الإمام الصادق عليه السلام ، وابنا شقيق الإمام الكاظم عليه السلام ، شوّها صورة الإمام الكاظم عند هارون، فقتله ^(١٤).

٢. محمد بن جعفر: وهو أخو الإمام الكاظم عليه السلام ، وعم الإمام الرضا عليه السلام . ادعى الإمامة، ولكنه قُمع. ارتقى المنبر وعرف المأمون بأنه (إمام). وقال الإمام الرضا عليه السلام عنه: لا أجمع معه تحت سقف واحد أبداً ^(١٥).

٤. عبد الله بن جعفر، المعروف بـ (عبد الله الأفطح): وهو الأكبر في إخوته بعد أخيه إسماعيل. لم تكن له تلك المكانة والمنزلة عند والده، وكان يخالف أبياه. وبعد شهادة أبيه المعظم ادعى الإمامة، وكانت حجّته ودليله في ذلك كبرسته. وقد تبعه في دعوته جماعة من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام ، وشكّلوا فرقة (الفطحية). مات بعد أبيه بـ ٧٠ يوماً ^(١٦).

٥. إبراهيم بن موسى الكاظم عليه السلام : بعد شهادة أبيه ادعى أنّ أبياه لا يزال حياً، وعندما اطلع الإمام الرضا على ذلك قال: موسى بن جعفر قد مات، كما أنّ نبي الله قد مات، ثمّ قال: مع وفائي لدینه البالغ ١٠٠٠ دينار فإنه يدعى هذا الأمر ^(١٧).

٦. العباس بن موسى عليه السلام : بمحاجة وصيّة أبيه نجد أنه قد عاتبه، وكانت معرفته بالإمام الرضا عليه السلام قليلة، وبناء على قوله فإنه مدفون في مقام الإمام موسى الكاظم عليه السلام ^(١٨).

٧. زيد النار ابن الإمام موسى الكاظم عليه السلام : ثار على المأمون في البصرة، وأحرق

بيوت العباسين، ودعا الناس إلى نفسه، ولم يقبل إمامية الإمام الرضا عليه السلام، وقال له الإمام الرضا عليه السلام: ما دمت تطيع الله فأنت أخي ^(١٩).

٨. الحسن الأفطس ابن علي الأصغر ابن الإمام السجاد عليه السلام : حمل على ابن عمّه الإمام جعفر الصادق عليه السلام بسكنٍ كبير ^(٢٠).

٩. جعفر الكذاب ابن الإمام الهادي عليه السلام : هو عم الإمام صاحب الأمر عليه السلام، قضى معظم أيام عمره مع السفالة والعربايد، وكان يلعب بالآلات الالهوي والقمار. بعد وفاة الإمام الحسن العسكري عليه السلام أدعى أخوه [جعفر الكذاب] الإمامة، وعند موت أخيه [الإمام العسكري عليه السلام] أراد الصلاة على جنازته، غير أن الإمام المهدى عليه السلام تقدم، ومنعه من أداء الصلاة . ينقل الإمام السجاد عليه السلام عن جده رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه أنه قال: عندما يولد ولدي جعفر بن محمد بن علي بن الحسين فسموه بـ (الصادق)؛ فإنه سرعان ما سيولد من نسله رجل يدعى الإمامة بغير حق، ويلقب بـ (جعفر الكذاب) ^(٢١).

١٠. موسى بن محمد بن علي عليه السلام : دعاه المتوكّل إلى سامراء؛ كي يتمكّن بواسطته من الإساءة للإمام الهادي عليه السلام، ولم تتفع معه نصيحة الإمام الهادي، وكان مصيره شاقاً ^(٢٢).

أبناء الأئمة المباشرون والحقيقيون وواجبو التعظيم المدفونون في إيران الإسلامية

١. السيدة المعصومة عليها السلام : وهي ابنة الإمام موسى الكاظم عليه السلام، والمدفونة في مدينة قم المقدّسة.

٢. السيد أحمد بن موسى عليه السلام ، المعروف بـ (شاهزاد)؛ وهو الابن المباشر للإمام موسى الكاظم عليه السلام، المدفون في Shiraz.

٣. السيد محمد بن موسى عليه السلام ، المعروف بـ (محمد العابد)؛ وهو الابن المباشر للإمام موسى الكاظم عليه السلام، المدفون في Shiraz. ويعتقد الكثيرون اشتباهاً أنه مدفون في (مشهد ميقان) في أراك.

٤. السيد علي بن محمد الباقر عليه السلام : وهو الابن المباشر للإمام الباقر عليه السلام، وقد بعثه أبوه المعلم إلى منطقة كاشان؛ للتبلیغ ونشر التشیع، واستشهد ودفن هناك

(مشهد أردنهال).

٥. السيد حمزة بن موسى الكاظم عليه السلام: وهو المدفون في منطقة الري، وكان السيد عبد العظيم الحسني يذهب لزيارته. وفي قول آخر: إنه مدفون في قرية من قرى شيراز.

٦. السيد علي بن جعفر عليه السلام: وهو المدفون في قم، على قول، وفي قول آخر: إنه مدفون في عريض المدينة.

٧. السيد أبو أحمد موسى البرقع: وهو الذي دخل قم سنة ٢٥٦هـ، وتوفي فيها سنة ٢٩٦هـ، ودفن هناك، وهو ابن الإمام محمد التقى (الجواد عليه السلام).

٨. السيد عبد العظيم الحسني عليه السلام: وهو الذي ينتهي نسبه إلى الإمام المعصوم بعده وسائله، والمدفون في بلدة الري.

نحو نشاط مؤسسات الأوقاف والأمور الخيرية في مناطق المقامات المباركة^(٢٣)

من اللطيف والجذاب أن نعرف؛ واعتماداً على إخبار المدير المساعد لمؤسسات الأوقاف والأمور الخيرية في البلاد، أنَّ عدد المقامات المباركة قد ارتفع من ٥٩٥٤ في العام ١٣٨٢هـ [٢٠٠٢] إلى ٨٠٠٠ مقاماً في العام ١٣٨٧هـ [٢٠٠٨]. والألفت أنه أخبر بأنَّ مجموع أبناء الأئمة المدفونين في هذه المقامات المباركة بلغ ١٠٦٩١ شخصاً^(٢٤).

في أجوبة لهم على الأسئلة الموجهة إليهم حول مقامات أبناء الأئمة اشترط بعض المراجع وفقهاء الإسلام في هذه المقامات أن تكون لها نسبة ثابتة ومعلومة، وأدانوا ما يكون نتيجة المنامات والخيالات والاستفادة السيئة.

إنَّ أبناء الأئمة المعترفين هم الأبناء المباشرون أو الذين تفضلهم وسائله معدودة عن الإمام.

ومرجع التعرُّف على هؤلاء هي الكتب المعتبرة. وكلُّ ما كان ناتجاً عن المنام أو الخيال أو الاستفادة السيئة للانتهازيين، ويسميه بعض الموالين لأهل البيت عليهما السلام بـ (ابن الإمام)، فلا اعتبار له.

شاهد مثال: مقام السيد حسين في بازكيا كوراب جيلان! —

يقول الشيخ زين العابدين قرياني، ممثل قائد الثورة المعظم وإمام الجمعة في رشت: قبل عدة سنوات، وعندما كنتُ آتي إلى منطقة بازكيا گوراب، شاهدتُ أنهم بنوا قبة وقبراً، ونصبوا لوحةً باسم (مقام السيد حسين)، فقلتُ لأصدقائي: أنا من أهل هذه المنطقة، ولم أعهد وجود هكذا ابن إمام في هذا المكان. تحدثتُ مع متولّي المقام، فقال: كان في هذه البقع ثعبانٌ، وأنا نقلتُ هذا الثعبان من هذا المكان إلى مكان آخر، ولكنه عاد مرةً ثانيةً إلى هذا المكان، فعلمّنا أنَّ هذا الثعبان هو الحارس لهذا السيد (ابن الإمام). ويتابع الشيخ قرياني: أنا شخصياً تحدثتُ مع مسؤولي الأوقاف لإزالة هذا المقام الزائف من هذا المكان. إنَّ وظيفتنا كلّنا أن نقف في وجه هذه الخرافات. وقد أزالوا أيضاً عدّة من المقامات الزائفة، ومنها: المقام الزائف لـ (بنج علي إشكور)، وقالوا: نحن لا نسمح بإضعاف وتلويث الجمهورية الإسلامية بمثل هذه الخرافات العنصرية. نحن أصحاب مذهب يعتبر العقل والفكر من أكبر وأعلى القيم، والدنيا اليوم عطشى لمعارفنا^(٢٥).

هدم عدد من المقامات الزائفة في جيلان —

أقدم السيد مير حسيني الإشكوري، إمام الجمعة المؤقت في رشت، والمدير العام للأوقاف في جيلان سنة ١٣٨٧ [٢٠٠٨] على هدم عدّة مقامات وأضرحة زائفة أنشئت بعد الثورة الإسلامية، وهي فاقدةً لشجرة النسب. هذا بالإضافة إلى قطع عدّة شجرات زعموا أنها مقدسة.

وقد قوبلت هذه الخطوة بالترحيب والارتياح من قبل أهالي وعلماء المنطقة والمحافظة. وقد وعد سماحته أنه، وبمُوازرة من المسؤولين والعلماء والشعب في المحافظة، ستواجه بشدة القبور والمقامات التي بُنيت بعد الثورة، مع فقدانها لأي مستند يثبت نسب صاحب القبر^(٢٦).

آخر الكلام —

إذا لم يتتبّه متولّ الأمور الثقافية، ولا سيّما الحوزات العلمية، وعلماء الدين،

والجامعيين في رسائلهم وأطروحاتهم، والجهات العليا، وجميع مراجع التقليد الذين كانوا ولا يزالون يشكلون حماة الدين الحقيقيين، فإنه ليس من المعلوم أن ينتهي هذا السكوت بالنفع على الإسلام والمحبة لأهل البيت^{عليه السلام}. وفي الظروف المناسبة ينبغي تشكيل فريق خبير ومختص في علم الأنساب يعمل بفعالية على التحقيق الدقيق في هذا الموضوع، وتعريف أبناء الأئمة المعصومين للناس، وتمييز الطالع من الصالح، والصحيح من السقيم والزائف من غيره.

ولأنَّ تمييز هذا العدد من المقامات لا يخلو من صعوبة وتعقيد فليس من المصلحة القول. لا سمح الله . بزيف جميع هذه المقامات، أو أن نفتح الطريق لاستفادة المغرضين والمعاندين والانتهازيين؛ فإنَّ الحقيقة لن تبقى مكتومةً إلى الأبد، وسيتميَّز بمرور الزمن الحقُّ من الباطل إن شاء الله.

إنَّ المسؤولية الأولى في هذا المجال تقع على الحوزات ورجال الدين؛ فإنَّ الوظيفة الدينية، والمصلحة الاجتماعية، وتنمية تدين الناس، ونشر الحقائق، والتحذير من الخرافات والغلوِّ والشبهات، ينبغي أن يكون مقدماً على كلِّ شيء. كما أنَّ عليهم التضاء على فكر المصلحة وتقديس الباطل؛ فإنَّ التعطية، والإطراء، وعدم بيان وإظهار الحقائق، والتباين مع رجال التوير، طريقٌ لا فائدة منه .

ولو أغمضنا النظر عن هذه الحقائق فإنه إلى جانب تلك الخيرات والبركات المعنوية وصفاء النفس الناتجة عن زيارة الأئمة المعصومين^{عليهم السلام}، وأبنائهم واجبي التعليم، ستكون هناك في المقابل آفاتٌ ونتائجٌ فظيعة، واستغلالٌ من قبل السمسارة والانتهازيين، وهذا ما سيضعف اعتقادات الناس فيما بعد، وكلُّ شخصٌ لا يقبل أن يكون في مجتمعنا مثل هذه الحقائق المريءة، ويكون إرشادنا إليها منة علينا.

إنَّ آفة التحجر والتقديس شكَّلت لمدة طويلة الخطر الأكثَر جديَّةً على محبي أهل بيته العصمة والطهارة؛ لأنَّ هذه الزيادة العشوائية لـ(أبناء الأئمة) تكونت في زمان سلطة الجمهورية الإسلامية!!

إنَّ إحدى المشكلات الرئيسية في المجتمع اليوم أَنَّا نخشى أن تكون مواجهتنا لهذه المشاكل الاعتقادية والثقافية سبباً لضعف اعتقادات الناس بالمقدسات والأئمة المعصومين^{عليهم السلام}، في حين أنَّ مواجهة هذه المشاكل توجب تثبيت وتقوية العقيدة، وتزيل

ما دخل في الدين من زخرفات.

المஹامش

- (١) بحار الأنوار: ٢٣: ١٢٢.
- (٢) الإرشاد: ١: ٢٥٥.
- (٣) الإرشاد: ٢: ١٩ - ٢٢.
- (٤) الإرشاد: ٢: ١٢٩ - ١٣٠.
- (٥) الإرشاد: ٢: ١٥٤.
- (٦) الإرشاد: ٢: ١٧٢.
- (٧) الإرشاد: ٢: ٢٠٠.
- (٨) الإرشاد: ٢: ٢٣٦.
- (٩) الإرشاد: ٢: ٢٦٤.
- (١٠) الإرشاد: ٢: ٢٨٤.
- (١١) الإرشاد: ٢: ٢٩٩.
- (١٢) الإرشاد: ٢: ٣٢١.
- (١٣) الإرشاد: ٢: ١٢٩ - ١٣٠.
- (١٤) بحار الأنوار: ٤٨: ٢٣٢؛ عيون أخبار الرضا: ١: ٦٩؛ أصول الكافي: ١: ٤٨٥.
- (١٥) عيون أخبار الرضا: ٢: ٢٠٤ - ٢٠٧؛ بحار الأنوار: ٤٧: ٢٤٩.
- (١٦) بحار الأنوار: ٤٧: ٢٦١.
- (١٧) أصول الكافي: ١: ٢٨٠.
- (١٨) منتهى الآمال: ٢: ٢٢٩.
- (١٩) منتهى الآمال: ٢: ٢٤٢.
- (٢٠) الأنوار البهية: ٢٦٧.
- (٢١) بحار الأنوار: ٥٠: ٢٢٨؛ منتهى الآمال: ٢: ٥٥٤.
- (٢٢) الإرشاد: ٢: ٢٩٥.
- (٢٣) نقلًا من كتاب «پرتوی از سیمای وقف». چاپ سازمان أوقاف کشور.
- (٢٤) روزنامه جمهوری إسلامی (صحيفة الجمهورية الإسلامية)، العدد ١٥٦، تاريخ: ٢٠٨٧/٦/٢ هـ.
- (٢٥) نشریه سردار جنگل (مجلة رئيس الغابة)، العدد ١٥٦، تاريخ: ٢٣ شنبه ١٢٨٧/١٠/٢ هـ.
- (٢٦) روزنامه جمهوری إسلامی (صحيفة الجمهورية الإسلامية). پنج شنبه ١٢٨٧/١٠/٢٦ هـ.

(سابينه شميتكه)

مطالعه في أعمالها حول التشيع والاعتزال

د. حسين متقي^(*)

ترجمة: حسن مطر

ـ تنویهـ

إن دراسة النصوص الشرقية العرقية، والنظر في التراث الفكريّ القديم قد شغل الذهنية الاستشرافية لدى الغرب منذ القدم. ومنذ مراحل الاستشراف الأولى كانت الدراسات الإسلامية من قبل المستشرقين تولي أهمية كبيرة للنصوص الإسلامية. يجب الانتباه إلى أنّ مجاورة المسلمين من السنة، وغالبيتهم النسبية، مع كثرة مصادرهم، قد أدّت إلى تركيز الدراسات الإسلامية من قبل الغرب حتى الآن على النصوص المرتبطة بأهل السنة، وكانت النسبة المئوية للنصوص الشيعية بالقياس إلى النصوص السنّية نسبة ضئيلة جداً. ولكننا في الآونة الأخيرة بدأنا نشهد وتيرة متتسارعة لدى المستشرقين باتجاه دراسة التراث الشيعي المدون. تتركز أكثر دراسات العالم الغربيّ على النصوص العرقية والموضوعات الشيعية. وخاصة الاثني عشرية منها. من قبل المستشرقين القاطنين في أوروبا والولايات المتّحدة الأمريكية. وبعبارة أخرى: لقد اتّخذ الاستشراف في المرحلة المتأخرة صبغة عالمية ودولية، حيث ينتشر الاستشراف في جميع البلدان الغربية، بما فيها: الولايات المتّحدة الأمريكية، وفرنسا، وبريطانيا، وإيطاليا، وألمانيا، على وجه الخصوص. إنّ وجود أسماء لامعة من مشاهير الباحثين من الألمان في شأن الإسلامي والشيعي، من أمثال: البروفيسور (ويلفورد مادلونغ)،

(*) باحث في الدراسات الغربية المعاصرة.

وتقديمه البارزة البروفيسور (ساينه شميتكه)^(١)، يضاعف من ضرورة التعرُّف على دراسات هؤلاء العلماء الألمان الزاھرين بالعطاء. يعتبر الأستاذ الدكتور (مادلونغ)؛ بسبب مقالاته الكثيرة في دائرة المعرفة الإسلامية وغيرها، شخصية بارزة في الماجماع والمؤسسات العلمية في إيران. وأما أعمال تلميذه (ساينه شميتكه) وأبحاثها وشخصيتها فقلما تجد من يعرّفها في أوساط المحققين من الإيرانيين. من هنا فإننا سنفرد هذه المقالة للتعریف بهذه المستشرقة الألمانية، ودراساتها حول محور الفكر المعتزلي والشيعي.

١. السير الذاتية -

(ساينه شميتكه) أستاذة الدراسات الإسلامية في الجامعة الحرة في (برلين) الألمانية^(٢)، منذ عام ٢٠٠٠ وإلى اليوم. وهي أستاذة الدراسات التاريخية في معهد الدراسات العبرية المتقدمة في الجامعة العبرية في أورشليم^(٣)، منذ عام ٢٠٠٢م وإلى اليوم. وهي واحدة من المحرّرين^(٤) والمدونين للمقالات الكلامية والفلسفية^(٥) في دائرة المعرفة الإسلامية^(٦) بنسختها الثالثة (طبعة ليدن)، ومعاونة مدير تاريخ الفلسفة (الفلسفة الإسلامية)^(٧). كما تشغّل الكثير من المناصب المتعددة والمتنوعة، التي سنأتي على تفصيلها في ما يلي.

علينا أن نعرف أنَّ أبحاث السيدة شميتكه قد تركَّز بشكلٍ رئيس على الدراسات الكلامية في الحقبة الوسيطة من الإسلام، أي من القرن العاشر إلى الثالث عشر للميلاد، طبقاً للمعتقدات الكلامية عند المعتزلة. وتبحث في التأثير والتأثر، وارتباط آراء وأفكار كبار المتكلّمين عند الشيعة بمدرسة الاعتزاز الكلامي. وعلينا أن نضيف: إنَّ المعتزلة . من بين المدارس الإسلامية الكلامية . يعتبرون . إلى جانب الشيعة . من العدلية، أو الذين اشتهروا باعتبارهم العدل واحداً من أصولهم الاعتقادية. فالمعتزلة يؤمنون بأربعة أصول اعتقادية، وهي: التوحيد، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمنزلة بين المنزليتين. وفي مقابل المعتزلة يقف الأشاعرة، الذين يمكن القول باعتبار تعاليهم الاعتقادية قائمة على الإيمان والبعد

بالظواهر.

ولدت السيدة البروفيسور (سابينه شميتكه) عام ١٩٦٤ م في ألمانيا. ونالت درجة البكالوريوس من الجامعة العبرية في أورشليم عام ١٩٨٦ م، ونالت شهادة الماجستير من مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية في لندن - إنجلترا^(١). وأمضت مرحلة الدكتوراه في جامعة أوكسفورد - إنجلترا^(٢). وكان عنوان أطروحتها على مستوى الدكتوراه (D. Phil): الأفكار الكلامية للعلامة الحلي (١٢٢٥هـ / ١٧٦٦م)^(٣). وقد تمت مناقشتها عام ١٩٩٠ م.

في عام ١٩٩٦ م نجحت سابينه شميتكه في الحصول على منحة فيودور لينين في المدرسة العالمية للبحث العلمي في باريس^(٤) ، ومنحة فيودور لينين في كلية سانت جون من جامعة أوكسفورد عام ١٩٩٨ م^(٥) ، ومنحة مركز الدراسات الإسلامية في جامعة أوكسفورد^(٦) من السنة ذاتها. ومنذ عام ١٩٩٩ م وحتى عام ٢٠٠٢ م حصلت على منحة هايزنبرغ للدراسات الإسلامية في برلين^(٧) . ومن ثم حصلت على إذن بالتدريس في حقل الدراسات الإسلامية في جامعة بون^(٨) بين عامي ١٩٩٧ - ١٩٩٨ م، بوصفها أستاذة مساعدة، وبعد ذلك، في عام ١٩٩٩ م، بوصفها أستاذة^(٩) . كما حصلت في الأعوام نفسها على درجة بروفيسور^(١٠) من الجامعة ذاتها^(١١) . وهي حالياً تتولى منذ عام ٢٠٠٠ م منصب أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة برلين الحرة.

وفي عام ٢٠٠٢ م حازت على الجائزة العالمية لكتاب العام في الجمهورية الإسلامية الإيرانية؛ بسبب تأليف ونشر كتاب الكلام والفلسفة والتصوف عند الشيعة الاثني عشرية، وأراء ابن أبي جمهور الأحسائي (بعد عام ٩٠٦هـ / ١٥٠١م)^(١٢) باللغة الألمانية. وفي عام ٢٠٠٣ م أسّست جمعية (مشروع النسخ الخطية للمعتزلة)^(١٣) ، بالتعاون مع (ديفد سكلار)^(١٤) . ولا زالت منذ ذلك الحين واحدة من أعضاء هذه الجمعية الناشطين. ومنذ ذلك الحين وحتى عام ٢٠٠٦ م حصلت . هي وتنزي في لانفرمان^(١٥) ، الأستاذ في جامعة بار إيلان^(١٦) . على منحة مؤسسة الأبحاث الألمانية - الإسرائيلية (Gif)^(١٧) للدراسة والتحقيق في شأن (ابن كمونة). وبين عامي ٢٠٠٥ - ٢٠٠٧ م؛ وبسبب مساهمتها في جمعية (مشروع النسخ الخطية للمعتزلة)، حازت على

منحة مؤسسة فريتز تيسن الألمانية^(٢٥) أيضاً. وبين عامي ٢٠٠٥ - ٢٠٠٦ م أصبحت مساعدة للبروفسور (ويلفريد مادلونغ)^(٢٦). وكذلك شاركت، بوصفها عضواً بارزاً ومنسقاً، في الجمعية التحقيقية (الاعتزال في الإسلام واليهودية)^(٢٧) في معهد الدراسات المتقدمة في جامعة أورشليم العبرية. وفي مارس من عام ٢٠٠٦ م تمت دعوتها، بوصفها أستاذة زائرة في المدرسة العلمية للأبحاث العالمية^(٢٨) في باريس، للعمل على مشروع (التراث الإسلامي الجدلّي في مواجهة اليهودية)^(٢٩).

كانت السيدة ساينه شميتكه منذ عام ٢٠٠٦ م وحتى اليوم من المؤسسين وأعضاء هيئة الإشراف على النصوص والدراسات الكلامية والفلسفية الإسلامية^(٣٠) الصادرة عن (مؤسسة الحكم والفلسفة الإيرانية)^(٣١)، و(مؤسسة الدراسات الإسلامية للجامعة الحرة في برلين)^(٣٢). وفي عامي ٢٠٠٦ - ٢٠٠٧ م حصلت شميتكه على مساعدة منحوحة من مؤسسة جردا هينكل^(٣٣) الألمانية للتحقيق في (الأبحاث الدينية الداخلية للإمبراطورية العثمانية وما قبل الحداثة الإيرانية)^(٣٤). وفي عامي ٢٠٠٧ - ٢٠٠٩ م حصلت على منحة من مؤسسة إسكاجلر لكتبة جامعة ليدن - الهولندية أيضاً^(٣٥). ومضافاً إلى المنح والكثير من الجوائز العالمية^(٣٦) نجحت السيدة شميتكه عام ٢٠٠٨ م، بوصفها باحثة في الدراسات الإسلامية، في الحصول - ولمدة خمس سنوات (أي حتى عام ٢٠١٢ م) - على منحة من شوري الأبحاث الأوروبية (ERC)^(٣٧)، مقدارها ١/٨٦ مليون يورو^(٣٨). ومن الجدير بالذكر أن هذه المنح تأتي في ضوء مشروع تحت عنوان (التعريف بالعقلانية الكلامية في المرحلة الإسلامية الوسيطة، من القرن العاشر وحتى القرن الثالث عشر للميلاد)^(٣٩)، ودعم الباحثين الأوروبيين في مقابل المحققين الأميركيين في الولايات المتحدة.

كانت شميتكه منذ عام ٢٠٠٨ م (وحتى اليوم) عضواً في الهيئة الاستشارية لمشروع (دراسات حول ذرية إبراهيم^{عليه السلام})^(٤٠)، التي يتم إصدارها عن دار نشر بريل في ليدن - هولندا. كما كانت منذ ذلك الحين (وحتى اليوم) واحدةً من أعضاء اللجنة الاستشارية في مشروع (بنك معلومات الفلسفة الإسلامية في المرحلة ما بعد التقليدية)^(٤١)، في مؤسسة الدراسات الإسلامية في جامعة مك غيل، مونتريال -

الكندية^(٤٢). كما كانت في عامي ٢٠٠٨ - ٢٠٠٩ م واحدة من أعضاء معهد الدراسات المتقدمة مؤسسة غيردا هينكل الألمانية في برلين^(٤٣)، ومن الحاصلين على المنحة من أجل تصحيح نصيّي لمؤلفات الصاحب بن عباد الطالقاني في علم الكلام. كما حصلت في السنوات ذاتها على إذن بالإقامة للحصول على التخصص من مركز بيلاجيو في مؤسسة رووكفيرا (إيطاليا)^(٤٤). كما أنها منذ عام ٢٠٠٩ م وحتى اليوم واحدة من أعضاء الهيئة الإدارية لسنوية (إشراق: الفلسفة الإسلامية)^(٤٥)، التي تصدر بالتعاون بين معهد فلسفة ثقافية العلوم الروسية - موسكو^(٤٦) ومؤسسة الحكمة والفلسفة في إيران - طهران^(٤٧). كما أنها منذ عام ٢٠٠٩ م تعدّ واحدة من أعضاء لجنة تنظيم (الحدود الألمانية - الإسرائيلية للعلوم الإنسانية)^(٤٨)، في مؤسسة أليكساندر فون هومبولت (ألمانيا)^(٤٩). ومن الجدير بالذكر أنَّ السيدة الدكتورة شميتكه حصلت . في عامي ٢٠٠٩ - ٢٠١٠ م، بوصفها باحثة زائرة، على كرسي التدريس والتحقيق في موضوع (حضارات ولغات الشرق الأدنى) في جامعة هارفارد^(٥٠).

يجب علينا أن نضيف أنَّ إعادة النظر في المقالات الكلامية والفلسفية للمؤسسات والنشرات التالية، كان على عاتق السيدة شميتكه^(٥١) :

- 1- Administracio Nacional de Educacion Publica (ANEP).
- 2- Consejo Superior de Investigaciones Cientificas (CSIC).
- 3- Deutsche Forschungs Gemeinschaft (DFG).
- 4- Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD).
- 5- Alexander von Humboldt Stiftung.
- 6- European Research Council (ERC).
- 7- European Science Foundation (ESF).
- 8- Israel Science Foundation (ISF).
- 9- Journal of the American Oriental Society (JAOS).
- 10- Journal of Near Eastern Studies (JNES).
- 11- Journal of the Royal Asiatic Society (JRAS).

- 12- The Ohio State University (OSU).
- 13- Oxford University Press (OUP).
- 14- Schweizerischer Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung (SNF).
- 15- University of California, Los Angeles (UCLA).
- 16- University of Haifa.
- 17- Yale University.

كما أن للسيدة سابينه شميتكه مقالات . في بعض الموسوعات الهمامة والمعاجم التخصصية، وكذلك بعض الصحف الخاصة في حقل الدراسات الإسلامية . في المسائل الفلسفية والكلامية باللغات الإنجليزية والألمانية والفرنسية، نذكر منها ما يلي :

- 1- Bibliotheca Orientalis.
- 2- Bulletin of the School of Oriental and African Studies.
- 3- DAVO Nachrichten.
- 4- Iravian Studies.
- 5- Der Islam.
- 6- Journal of the American Oriental Society.
- 7- Journal of Islamic Studies.
- 8- Journal of the Royal Asiatic Society.
- 9- Middle East Studies Association Bulletin.
- 10- Orientalistische Lieraturzeitung.
- 11- Polylog.
- 12- Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren.
- 13- Journal of Intercultural Philosophy.
- 14- Die Welt des Islams.

- 15- The world of Islam.
- 16- Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft.
- 17- Journal of the German Oriental Society.
- 18- The Great Islamic Encyclopedia (Dai rat - I ma arif - I buzurg - I islami).
- 19- Encyclopedia Iranica.
- 20- Encyclopedia of Islam (Third Edition).
- 21- Encyclopedia of Jews in the Islamic World.
- 22- Encyclopedia of the Quran.
- 23- Encyclopedia of the World of Islam (Daneshnama - ye Jahan - e Eslam).
- 24- Enzyklopedia des Marchens.
- 25- Lexikon fur Theologie und Kirche.
- 26- Medieval Islamic Civilization.
- 27- Religion in Geschichte und Gegenwart.

— المؤلفات والتحقيقات والتصحيحات والمقالات —

لقد ألّفت السيدة سابينه شميتكه حتى اليوم، وأصدرت، الكثير من الكتب والمقالات في حقل الإسلام والكلام المعتزلي والشيعي، وخاصة في المراحل الوسيطة من الإسلام، أي منذ القرن العاشر وحتى القرن الثالث عشر للميلاد. نذكر في ما يلي بعض عناوينها:

أ. الكتب —

- 1- The Theology of al - Allama al - Hilli (d. 726/1325); vol. 152 of Islamkundliche Untersuchungen; Berlin: Klaus Schwarz, 1991. 292p.

إنَّ هذا الكتاب في الحقيقة هو أطروحة السيد شميتكه ورسالتها على مستوى

نحوص معاصرة.. السنة السابعة.. العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م. ١٤٣٣ هـ

الدكتوراه (D. Phil)، والتي ناقشتها عام ١٩٩٠ م في جامعة أوكسفورد - إنجلترا^(٥٢). وقد ترجم هذا الكتاب من الإنجليزية إلى اللغة الفارسية من قبل أحمد نمائي، تحت عنوان: أنديشه های کلامی علامه حلی (١٢٢٥هـ / ١٢٢٦م)، ويقع في ٣٣٦ صفحة، وطبع عام ١٣٧٨هـ.ش من قبل انتشارات مؤسسة الأبحاث الإسلامية في آستان قدس رضوي - مشهد. ويحتوي هذا الكتاب على السيرة الذاتية للعلامة الحلبي، وأسماء شيوخه وأساتذته، وتلامذته، وكذلك فترة تواجده في بلاط الألجaito (٧١٦هـ)، ودراسة رسائله ومؤلفاته في مختلف المجالات. وتعرض بعض فصوله إلى مسائل كلامية، من قبيل: العدل والنبوة، والصفات الإلهية، والفناء، والمعاد، والوعد والوعيد، مع ذكر مواطن موافقة العالمة ومخالفته لكل من المعتزلة والأشاعرة.

2- Theologie, Philosophie und Mystik im zwölferschitischen Islam des 9. / 15. Jahrhunderts. Die Gedankenwelt des Ibn Abi Jumhur al-Ahsa'i (um 838/1434 - 35. Nach 906/1501). Leiden: Brill, 2000. (Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies).

إن هذا الكتاب، الذي يحمل عنوان: (الكلام والفلسفة والتصوف عند الشيعة الإمامية الثانية عشرية، القرن التاسع للهجرة/الخامس عشر للميلاد)، يحتوي آراء ابن أبي جمهور الأحسائي، قد كتب باللغة الألمانية، وحاز عام ٢٠٠٢ م على الجائزة العالمية لكتاب العام في الجمهورية الإسلامية الإيرانية. نضيف إلى ذلك أن هذا الكتاب قد ترجم من اللغة الألمانية إلى اللغة الفارسية من قبل أحمد رضا رحيمي رئيسة، وقيل: إنه سيأخذ طريقه إلى النشر والصدور في المستقبل القريب جداً إن شاء الله. وقد خضع هذا الكتاب للدراسة والنقد من قبل روبرت غليف^(٥٣) في صحيفة الدراسات الإسلامية^(٥٤). وهناك تقريرات حوله في بعض الواقع الإلكترونية^(٥٥).

3- Correspondence Corbin - Ivanow; Letters echangess entre Wladimir Ivanow et Stella et Stella et Henry Corbin, 1947 - 1966. Louvain, Paris: Peeters, 1999, 235p; Vol. 4 of Travaux et metudes de l'Institut d'études iraniennes.

وهو الرسائل المتبادلة بين هنري كوريان وفلاديمير إيفانوف (١٩٦٦-١٩٤٧م، ش.١٤٤٥هـ). التي ترجمت من اللغة الإنجليزية إلى اللغة الفارسية من قبل عبد المحمد روح بخشنان. وقد طبع هذا الكتاب من قبل انتشارات المكتبة في متحف ومركزوثائق مجلس الشورى الإسلامي عام ١٤٨٢هـ.ش/٢٠٠٣م في ٢٢٤ صفحة. قال الدكتور غلام رضا أعوانى رئيس مؤسسة الحكمة والفلسفة في إيران معرفًا بهذا الكتاب: إنَّ هذا الكتاب الراهن عبارة عن مجموعة من الرسائل المتبادلة بين المستشرق الروسي فلاديمير إيفانوف (١٨٨٦-١٩٧٠م) والمستشرق والفيلسوف الفرنسي هنري كوريان (١٩٠٢-١٩٧٨م) وقرinetته إستيلا كوريان (٢٠٠٣م). وقد تم تبادل هذه الرسائل على مدى عشرين عاماً، أي ما بين الأعوام ١٩٤٧م و ١٩٦٧م. وقد بدأ تبادل هذه الرسائل عندما عمد فلاديمير إيفانوف إلى تأسيس المجمع الإسماعيلي عام ١٩٤٦م في مدينة بومباي الهندية. ويعود السبب في ذلك إلى الولع الذي عرف به هنري كوريان تجاه فكر التشيع بما في ذلك الفكر الإسماعيلي. في الرسالة الأولى يتم الإعراب عن رغبته في الانسجام، وبعد ذلك تواصلت المكاتبات والمراسلات بينهما على نطاقٍ واسع يتضح من طياتها الكشف عن الكثير من مواطن الإبهام والغموض حول شخصية فلاديمير إيفانوف والبروفسور هنري كوريان وعقيلاته إستيلا كوريان. وفي كل رسالة يعمد كلا الطرفين إلى كتابة تقرير عن الكتاب الذي كانوا منشغلين بتدوينه أو تصحيحه. وفي هذا الأثناء كانوا يتداولان الكثير من الكتب والمخطوطات، الأمر الذي يعكس مقدار النهم الذي يتمتعان به تجاه المسائل التي كانوا يتداولان بشأنها. كما أنه يعكس الشوق والرغبة الشديدة لدى كلا واحدٍ من هذين المحققين تجاه البحث العميق في المسائل الداخلية في مجال اختصاصهما إلى حدٍ كبير. كما تكشف لنا هذه المكاتبات عن بعض جوانب الشخصيات الفردية والشخصية لكلٍّ منها. وإنَّ هذه الرسائل، مضافاً إلى أهميتها من الناحية العلمية والتحقيقية، تحتوي على أهمية من زاوية أخرى، تخص الناطقين باللغة الفارسية، وذلك أنه إثر الإصرار المتواصل من قبل هنري كوريان على فلاديمير إيفانوف بالسفر إلى إيران قام الأخير في عام ١٩٥٩م بشدّ الرحال إلى إيران، وأمضى السنوات العشرة

الأخيرة من عمره في العاصمة الإيرانية طهران. وكانت أكثر الرسائل التي كتبها فلاديمير إيفانوف إلى هنري كوربان تتطرق من نادي جامعة طهران. وقد تم جمع هذه الرسائل المتبادلة بجهود قامت بها العالمة الألمانية الواقعة السيدة البروفيسورة سابينه شميتكه. والذي يبعث على الرضا والغبطة أن السيد عبد الرحمن روح بخshan قد عمد إلى ترجمتها إلى اللغة الفارسية، ونأمل أن تكون في متناول القارئين الإيرانيين...^(٥٦).

4 An Anonymous Commentary on Kitab al - Tadhkira by Ibn Mattawayh. Facsimile Edition of Mahdavi Codex 514, (6th/12th Century). Introduction and Indices by Sabine Schmidtke. Tehran: Institute of philosophy & Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 2009. (Series on Islamic Philosophy and Theology. Texts and Studies; I).

وهو شرح كتاب (التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض)، تأليف: ابن متويه. وهو عبارة عن نصٍّ وشرح باللغة العربية يتحدث عن أبحاث الطبيعيات من وجهة نظر المعتزلة. وقد تم طبع هذا الكتاب مع مقدمة باللغة الإنجليزية للسيدة سابينه شميتكه، ومقدمة باللغة الفارسية للسيد نصر الله بور جوادي، على شكل استنساخ صورة طبق الأصل (Facsimile)^(٥٧) عن النسخة المخطوطة الموجودة في مكتبة الفقيد أصغر مهدوي، تشمل على ٤٣٦ صفحة، ويعود تاريخ كتابتها إلى عام ٥٧٠هـ، من قبل مؤسسة الحكمة والفلسفة الإيرانية للأبحاث، بالتعاون مع مؤسسة الدراسات الإسلامية للجامعة الحرة في برلين، عام ٢٠٠٦م، في طهران.

5- Uranos. Unabhängige uranische Monatsschrift für Wissenschaft, Polemik, Belletristik, Kunst. Herausgegeben von Ferdinand Karsch - Haack und René Stelter. 1. Jahrgang (192/22). Nachdruck mit einem Nachwort und Register von Sabine Schmidtke. Hamburg; Mannerschwarm, 2002 (Bibliothek Rosa Winkel; 32).

6 - Abu - I - Qasim al - Busti: Kitab al - Bahth' 'an 'adillat al - takfir

wa I - tafsiq (Investigation of the evidence for charging with kufr and fisq). Edited with an Introduction by Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke. Tehran: Iran, University Press. 1382/2003, 156 P.

وهو كتاب (البحث عن أدلة التكفير والتفسيق)، تأليف: إسماعيل بن أحمد البستي السجستانى. إعداد وتحقيق: سابينه شميتكه وويلفرد مادلونغ. يحتوي هذا الكتاب على ١٧٤ صفحة، طبع عام ١٣٨٢هـ. من قبل مركز نشر دانشگاهي في طهران.

7- Scharia und Moderne: Diskussionen zum Schwan- gerschaftsabbruch, zur Versicherung und zum Zinswesen, Deutsche Morgenlandische Gesellschaft, 1994, 333p.

يعتبر هذا الكتاب في حقيقته مجموعة من الرسائل المصححة، وأغلبها في موضوع المعتزلة باللغة العربية. وهي تعود إلى محمود بن عمر الزمخشري وأحمد بن محمد بن عطاء، بالتعاون بين مجموعة من المحققين، وهم: ديتربلمان^(٥٨)، وريتشارد غرامليش^(٥٩)، وروديغر لولكر^(٦٠)، وسابينه شميتكه، ولوغانغ روישل^(٦١). وطبع عام ١٩٩٤م.

8- A Jewish Philosopher of Baghdad. 'Izz al - Dawla Ibn Kammuna (d 683/1284 - 85) and His Writings. Leiden: Brill, 2006, XII - 247pp. Vol. 65 of Islamic Philosophy, theology and science.

(فليسوف يهودي من بغداد، عز الدولة ابن كمونة ١٢٨٢هـ) وأعماله هو عنوان كتاب ألّفته السيدة سابينه شميتكه بالتعاون مع رضا پور جوادي. عمدت السيدة سابينه شميتكه في هذا الكتاب إلى عرض تقرير تفصيلي عن سيرة ابن كمونة، وأعماله وأفكاره الفلسفية، وتأثيرها وتأثيرها بين المسلمين واليهود.

9- Speaking for Islam: Religious Authorities in Muslim Societies, Leiden: Brill, 2006, IX+305pp. (Social, Economic and Political Studies of Middle East and Asia; 100).

وهو تحقيق مشترك باللغة الإنجليزية بين ساينه شميتكه وغودرون كريمر (تقويم)، بعنوان: (مقالة حول الإسلام: المسائل الدينية والمذهبية في المجتمعات المسلمة). عرض هذا الكتاب العديد من الأبحاث حول الإسلام، ومن ذلك: التساؤل عنَّ يُكَوِّن هو الناطق باسم الإسلام؟ ومنْ هو الذي يتولّ عملية هداية المسلمين وتوجيههم؟ ما هو حجم ونوعية الفرد الذي يُعْمَل نفوذه وتأثيره المذهبي والديني، وكيف يمكن تقييم ذلك؟ وكيف يتمّ أخذ المخاوف الراهنة تجاه الإسلام بنظر الاعتبار؟ كما تعرّض هذا الكتاب إلى مسائل من قبيل: العلاقة بين الدين والسلوك والكاريزما، والمسائل الاجتماعية، وأداء المدارس الفقهية والكلامية، والجهود المبذولة في حقل من حقول الدول والحكام من أجل إعادة البناء الديني، والمجتمعات المسلمة في الشرق الأوسط، وما إلى ذلك.

10- Rational Theology in Interfaith Communication. Abu I - Husayn al - Basri's Mu'atizili Theology among the Karaites in the Fatimid Age. Leiden: Brill, 2006 (Jerusalem Studies in Religion and Culture; 5).

(الإلهيات العقلية في العلاقة بين الأديان: أبو الحسن البصري المعتزلي، الكلام المعتزلي في العصر الفاطمي) هو عنوان كتاب أفتته السيدة شميتكه بالتعاون مع ويفرد مادلونغ. جاء في هذا الكتاب: إنَّ ممثَّل الآراء الكلامية للمعتزلة في صدر الإسلام هو في الغالب أبو الحسن البصري. لقد تحولت البصرة في أوائل القرن الميلادي الثامن في الحقل الكلامي إلى حاضرة للاعتزال، واستمرَّ هذا المذهب في البصرة حتى بداية القرن الحادي عشر للميلاد. وقد كان هذا المذهب يبحث في إثبات المفاهيم والحقائق الكلامية الرئيسة، من قبيل: وجود الخالق، وماهية الصفات، والعدل الإلهي، بطريقة عقلية، مع تطبيقها على الوحي ونص الكتاب المقدس. وبطبيعة الحال كان تقدُّم العقل في تفسير الكتاب المقدس يُرَاعى في هذا الأسلوب بشكلٍ كامل. إنَّ كلام المعتزلة بشكلٍ طبيعيٍّ متأثر بالإلهيات العقلية في الأديان الأخرى. وكان ضمن تطبيق النتائج على نص الكتاب المقدس يتم تجديد النظر فيه أيضاً. كما كان

يتم السعي إلى إقامة ارتباط بين إيمانهم وبين العالم الإسلامي. وبطبيعة الحال كان التصور اليهودي يذهب إلى أنّ مذهب الاعتزال إنما لقي رواجاً في القرن التاسع للميلاد، وأنه بلغ ذروته طوال القرن الميلادي العاشر. إن رؤية المذهب الاعتزالي للكون والعقلانية اصطدمت بزيادة منسوب التناقض والانتقاد للفلسفة المشائكة اليونانية.... إن الأعمال الكلامية لأبي الحسن البصري (٤٠-٤٤) تم تجاهلها بين المعتزلة بشكل عام، إلا النذر القليل الذي قام به محمود الملاحمي الخوارزمي؛ إذ نشر مذهبه في آسيا الوسطى. يجب الاعتراف أنّ مصادر الدراسات حول المذهب المعتزلي من زاوية أراء أبي الحسن البصري موجودة حالياً بشكل متفرق في مكتبات العالم. وقد تم السعي في هذا الكتاب إلى دراسة المذهب المعتزلي، وخاصة في مرحلة خلافة الفاطميين.

11- Abu I - Husayn al - Basri's: Tasaffuh al - adilla. The extant parts introduced and edited by Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke. Wiesbaden: Harrassowitz, 2006, XX+111+145pp (Abhandlungen fur die Kunde des Morgenlandes; LVII, 4).

(تصفح الأدلة) هو عنوان فصل متبقٌ من كتاب لأبي الحسن البصري المعتزلي. وقد عمدت السيدة شميتكه إلى تصحيحه بالتعاون مع المستشرق الشهير (ويلفرد مادلونغ)^(٦٢). وهو عبارةٌ عن تقرير لمذهب الاعتزال في البصرة^(٦٣).

12- Khulasat al - nazar. An Anonymous Imami - Muo'tazili Treatise (late 6thL12th or early 7thL13th century). Edited with an Introduction by Sabine Schmidtke and Hasan Ansari. Tehran: Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 2006. (Series on Islamic Philosophy and Theology. Texts and Studies; 2).

(خلاصة النظر) هو كتاب مؤلفٌ شيعيٌّ ومعتزليٌّ كان يعيش في القرن السادس وبدايات القرن السابع للهجرة. وقد نشر عام ١٢٨٥هـ من قبل مؤسسة الحكمة والفلسفة الإيرانية للتحقيق، ومؤسسة الدراسات الإسلامية في الجامعة الحرة لبرلين، بتقديم وتصحيح مشترك بين حسن الانصاري وسابينه شميتكه. ويشتمل

الكتاب على ٢٢٠ صفحة. وقد تضمن عدّة أبواب تحمل العناوين التالية: باب الكلام في الصفات، وباب العدل، وباب الكلام في التكليف، وباب الوعد والوعيد، وباب الكلام في النبوة، وباب الإمامة، وباب في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وباب في الآجال والأرزاق.

13- Two Codices Containing Theological, Philosophical and Legal Writings by Ibn Abi Jumhur al - Ahsa'I (d. After 906/1501): MSS Marwi 855 and 874. Persian Introduction and Indices by Ahmad Reza Rahimi Riese. English Introduction by Sabine Schmidtke. Tehran: Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 2008. (Series on Islamic Philosophy and Theology. Texts and Studies; 9).

وهو مجموعتان خطيتان من الأعمال الفلسفية والفقهية لابن أبي جمهور الأحسائي، تقديم وفهارس: أحمد رضا رحيمي ريسه، مع مقدمة باللغة الإنجليزية للسيدة سabinه شميتكه. وهو من منشورات مؤسسة الحكمة والفلسفة الإيرانية للتحقيق، ومؤسسة الدراسات الإسلامية في الجامعة الحرة في برلين. إن هذا الكتاب في واقعه عبارة عن تصوير نسخة طبق الأصل (Facsimile) عن نسختين (مجموعة) من أعمال ابن أبي جمهور الأحسائي برقم: ٨٧٤ (وتشمل على ست رسائل)، وبرقم: ٨٥٥ (وتشمل على ثلاثة رسائل)، موجودة في مكتبة مدرسة مروي في طهران. إن هذا الكتاب يشتمل على قسمين: في القسم الأول يتم التعريف بالمجموعة رقم: ٨٧٤، التي تحتوي على ست رسائل (ضمن مقدمة في ٢٢ صفحة، ونص في ٢٤٧ صفحة); والقسم الثاني يتم التعريف فيه بالمجموعة رقم: ٨٥٥، التي تحتوي على ثلاثة رسائل (ضمن مقدمة في ثمانية صفحات، ونص في ١٠١ صفحة). إن عناوين رسائل ابن أبي جمهور الأحسائي في القسم الأول من هذا الكتاب عبارة عن: ١. مسلك في الأفهام في علم الكلام في باب التوحيد والأفعال الإلهية. ٢. قبس الاقداء في شرائط الإفتاء والاستفتاء في تأييد الاجتهاد ونفي تقليد الأموات. ٣. كاشفة الحال عن أحوال الاستدلال في

أصول الفقه وتحتوي على: مقدمة، وخمسة فصول. ٤. البارق المحسنية لتجلي الدرة الجمهورية في دراسة أسس فلسفة الإشراق وأصول الفقه. ٥. ذكر مستحقي الزكاة في تفسير الآية ٦٠ من سورة التوبة. ٦. رسالة في النية وذم الوسواس فيها.

وأما عنوانين رسائل القسم الثاني من هذه المجموعة، فهي عبارة عن: ١. الرسالة البرمكية في فقه الصلاة اليومية. ٢. المشهدية في الأصول الدينية والاعتقادات الحقيقية بالدلائل اليقينية. ٣. عروة المتسكين بأصول الدين.

١٤. مفردات موران. وهو ملحق لعدة كتب متفرقة لـ (يحيى بن حبش السهوروبي)، بتصحيح: نصر الله پور جوادي، وتحت إشراف: ويلفرد مادلونغ، والسيد محمود يوسف ثانی، وسابينه شميتكه، وغلام رضا أخوانی، في ١٢٠ صفحة، وتم نشره من قبل مؤسسة الحكماء والفلسفه الإيرانية للتحقيق، عام ١٢٨٦هـ.

15- Critical remarks on the Najm al - Din al - Katibi on the Kitab al - Ma' alim by Fakhr al - Din al - Razi, together with the commentaries by 'Izz al - Dawla Ibn Kammuna, Edited with an Introduction by Sabine Schmidtke and Reza Pourjavady. Tehran: Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 1386/2007, 303p. (Series on Islamic Philosophy and Theology. Texts and Studies; 6).

إن كتاب (أسئلة نجم الدين الكاتبي عن المعالم لفخر الدين الرازي مع تعليقات عز الدولة ابن كمونة) هو عنوان كتاب نجم الدين الكاتبي الفزويني، المعروف بـ (دبيران)، مع تعليقات لسعد الدين بن منصور البغدادي، المعروف بـ (ابن كمونة). وقد قام بتصحيحه كل من: سابينه شميتكه، ورضا پور جوادي، مع مقدمة باللغة الإنجليزية للسيدة شميتكه، في ٢٨٨ صفحة، وتم نشره من قبل مؤسسة الحكماء والفلسفه الإيرانية للتحقيق، ومؤسسة الدراسات الإسلامية في الجامعة الحرة في برلين، عام ١٢٨٦هـ. ولابد لنا من أن نضيف أن كتاب المعالم جزء من الأعمال القصيرة نسبياً لفخر الدين الرازي (٦٠٦هـ)، ويبعد أنه كتبه في آخريات حياته. إن

النص المتوفر حالياً عن المعالم يحتوي على قسمين: الأول: أصول الدين؛ والآخر: أصول الفقه. ولكن لا يعرف بدقة ما هو عدد الأقسام التي كان يشتمل عليها الكتاب في نسخته الأصلية. وقد ألف الكاتب الفزوني (٦٧٥هـ) رسالة تحت عنوان الأسئلة، تحتوي على هوامش نقدية على كتاب المعالم للرازي.

وقد سعى الكاتب في جميع مواطن تعليقه أن لا يبتعد عن نص المعالم، وأن ينقد جميع تفاصيل استدلال الرازي. ثم جاء ابن كمونة، وكتب على هوامش الكاتب النقدية تعليقات أخرى، ولم يغفل فيه عن نقد أصل كتاب المعالم للرازي. يقول ابن كمونة في مقدمته: «إن كتاب المعالم من أكثر كتب الفخر الرازي المختصرة نفعاً ودقة، وفي بعض الموارد تمكّن المؤلف من بيان آرائه بشكل جيد». ثم أضاف قائلاً: إنه كان يروم نقد مؤلف الرازي قبل الاطلاع على أسئلة الكاتب. وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن مؤلف ابن كمونة هو إجابة عن هوامش الكاتب، ونقد على معالم الرازي.

16- A common rationality: Mutazilism in Islam and Judaism, Vol. 15 of Istanbuler Texte und Studien, Ergon Verlag in Kommission, 2007, 250p. (Series on Islamic Philosophy and Theology. Texts and Studies; 4).

وهو تحقيق حول المشتركات العقلية بين الاعتزال في الدين الإسلامي والديانة اليهودية. كتبته السيدة سابينه شميتكه بالتعاون مع كاميلا أدانج وديف ديكلاير.

17- Kashf al - ma'qid fi sharh qawa'id al - aqa'id, Li - Mahmud Ibn Ali Ibn Mahmud al - Himmasi al - Razi; Iranian Institute of Philosophy. 2007/1386, 168p. Facsimile Edition of MS Berlin, Wetzstein 1527. Introduction and Indices by Sabine Schmidtke. Tehran: Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, (Series on Islamic Philosophy and Theology. Texts and Studies; 4).

وهو كتاب (كشف المعاقد في شرح قواعد العقائد)، تأليف: محمود بن علي

بن محمود الحمصي الرازي. وهي نسخة مخطوطة في المكتبة الحكومية في برلين. وقد تم طبعها مع مقدمة وفهارس للسيدة سابينه شميتكه من قبل مؤسسة الحكماء والفلسفه الإيرانية للتحقيق، ومؤسسة الدراسات الإسلامية في الجامعة الحرة في برلين، عام ١٢٨٦هـ.ش، عن تصوير نسخة طبق الأصل (Facsimile).

يمكن تقسيم الأعمال والمؤلفات الكلامية للخواجة نصير الدين الطوسي، العالم والفيلسوف والمتكلّم الشهير في القرن الهجري السابع، إلى قسمين: القسم الأول: المؤلفات المحدودة التي تم تأليفها إلى حد ما وفقاً للأسس الكلامية الإسماعيلية، وتعود إلى فترة إقامته وسجنه في قلعة الإسماعيلية في فهستان؛ والقسم الآخر: الأعمال والمؤلفات المجزوّم بنسبيتها إلى الخواجة نصير الدين الطوسي، وهي تلك التي انتصر فيها لأسس عقائد الإمامية. وهي عبارة عن: تجريد الاعتقاد، وقواعد العقائد.

وقد حظي هذان الكتابان بعد مدة قصيرة من تأليفهما على شهرة وأهمية كبيرة، وتركا تأثيراً عميقاً في الأعمال الكلامية اللاحقة بين علماء الإمامية. وعلى الرغم من حيازة تجريد الاعتقاد الحظ الأوفى من الشرح والمواضيع الكثيرة، ولكن هناك بعض الشرح على قواعد العقائد أيضاً، ومن أهمها: شرح العالمة الحلي (٧٢٦هـ) تحت عنوان: (كشف الفوائد). ويشتمل كتاب قواعد العقائد على: مقدمة، وخمسة أبواب على الترتيب التالي: في إثبات موحد العالم، وفي ذكر صفات الله، وفي ذكر الأفعال الإلهية، وفي النبوة والإمامية، وفي الوعد والوعيد. وقد بحث فيه الخواجة نصير الدين الطوسي بأسلوبه الخاصـ. الذي يمزج فيه الكلام بالفلسفةـ. المسائل الاعتقاديةـ. وقد تعرّض في فصل من الباب الرابع إلى شرح آراء مختلف الفرقـ. في باب الإمامـ.

يجب علينا أن نضيف بأن كشف المعاعد في شرح القواعدـ. الذي تم نشر طبعته المصوّرةـ. هو من الشرحـ. التي كتبها تاج الدين محمود بن عليـ. الحمصي الرازيـ. على قواعد العقائد للخواجة نصير الدين الطوسي أيضاًـ. إنـ. الرازيـ. في شرحـ. لم يعتمدـ. إلى نقل جميع نصوص القواعدـ. بلـ. كانـ. يكتفيـ. فيـ. العادةـ. بذكرـ. الكلماتـ. الأولىـ. منـ.

النصّ الذي يروم شرحه بلفظ (قال)، ويختمه بعبارة: (إلى آخره). وإنَّ تاج الدين الرازى في شرحه يتبع نفس البنية والهيكلية التأليفية للقواعد. وقد صرَّح أنه يهدف في هذا الكتاب إلى مجرد شرح عقائد الفرق، ولا يضمُّنَه شيئاً من عقائده الخاصة. وهذه الدعوى بطبيعة الحال تعكس أمانة الرازى تجاه نصّ القواعد وأراء الطوسي بشكل أفضل. وكما تقول السيدة سابينه شميتكه في الصفحة ١٨ من المقدمة: إنَّ شرح الرازى يمكن اعتباره نوعاً من تكرار القواعد، مصحوباً بالكثير من التفاصيل التي يمكن قراءتها بشكل مستقلٍ عن النصّ الأصلي. وحيث إنَّ كشف المعاعد حلقة من سلسلة مؤلفات الإمامية في حقل العقائد في إيران ما قبل العهد الصفوی فإنه يستحق الاهتمام من هذه الناحية. وفي هذا السياق تحظى نسخة المكتبة الحكومية في برلين؛ بالالتفات إلى اشتتمالها على بعض تصحيحات وإضافات الشارح نفسه، بأهمية. مضافةً إلى أنَّ نصّها يعتبر واحداً من الشروح القديمة للعقائد، ولم يكن حتى هذه اللحظة في متناول المحققين.

والمسألة الأخيرة أنتا لا نعرف الكثير عن سيرة وأعمال تاج الدين الرازى. وبناءً على المعلومات القليلة التي ساقتها السيدة سابينه شميتكه في الصفحة ١١ . ١٢ . ١١ قيل: إنَّ تاج الدين الرازى كان من تلاميذ العلامة الحلى، وإنَّه بالإضافة إلى كشف المعاعد قد كتب شرحاً على الرسالة الشمسية لنجم الدين الكاتبى(٦٧٥هـ)، وشرح على الفصول الإيلاقية لمحمد بن يوسف الإيلاقى(حوالي ٤٦٠هـ)، تحت عنوان الأمالى العراقية. وقد استطردت السيدة سابينه شميتكه قائلة: هناك نسخ في المكتبة الحكومية في برلين تحتوي على ملاحظات لتاج الدين الرازى، وهي تساعد كثيراً في التعرُّف على مكان وزمان حياته وأسرته. وقد ذكرت بعض التقريرات عن تلك الملاحظات في الصفحة ١٢ . ١٧ من مقدمتها. إنَّ إحدى تلك النسخ نسخة مخطوطة لكشف المعاعد، وإنها تشتمل على بعض الصفحات المكتوبة بخطِّ يده، وقد ذكرت في خاتمتها أنها قابلت النسخة نفسها بالنصّ. وقد كتبت السيدة سابينه شميتكه مقدمة باللغة الإنجليزية تحدثت فيها بإيجاز عن الأعمال الكلامية للخواجة نصیر الدين الطوسي، وشرح قواعد العقائد، وتاج الدين الرازى وشرحه على القواعد،

والنسخة المخطوطة المحفوظة في برلين. وإن هذه المقدمة، وترجمتها الفارسية من قبل السيد أحمد رضا رحيمي ريسه، قد أدرجت في بداية هذا الكتاب^(٤).

18- Ferdinand Karsch - Haack: Homoerotik im Arabertum. Gesammelte Aufsatze. Herausgegeben von Sabine Schmidtke. Hamburg: Manerschwarmskript, 2005. (Bibliothek rosa Winkel. Sonderreihe: Wissenschaft M 3).

19- A Mu'tazilite creed of Az - Zamakhshari fi Usul Addin, Stuttgart: Steiner, 1997, Vol. 51, Part 4 of Abhandlungen fur die Kunde des Morgenlandes: Im Auftrage der Deutschen morgenlandischen Gesellschaft, Deutsche Morgenlandischen Jar Allah al - Zamakhshari: Kitab al - Minhaj fi usul al - din. Introduced and edited by Sabine Schmidtke. Beirut: Arab Scientific Publishers, 1428/2007. (2nd Edition).

(المنهج في أصول الدين) رسالة عقائدية في بيان العقائد الاعتزالية لدى الزمخشري (١١٤٤هـ / ٥٢٨م)، من خلال النظر في كتابه المنهج دراسة محتواه، وقد عمدت السيدة سابينه شميتكه إلى ترجمته من العربية إلى الإنجليزية، بالإضافة إلى تقويمه.

20- Badhl al - majhud fi ifham al - Yahud: Samaw'al al - Maghribi's (d. 570/1175): the early recension, Wiesbaden: Harrassowitz, 2006, 71p; (facsimis). (Abhandlungen fur die Kunde des Morgenlandes; LVII, 2).

وهو كتاب (بذل المجهود في إفحام اليهود)، تأليف: صموئيل بن يحيى المغربي (١١٧٥هـ / ٥٧٠م). نشرته السيدة سابينه شميتكه بالتعاون مع رضا پور جوادي وإبراهيم مرازكـا، على شـكل استسـاخـه صـورة مـطـابـقة لـلـأـصـل (Facsimile).

21- Muhammad b. Ali b. Abi Jumhur al - Ahsa'I (d. After 906/1501): Mujli mir'at al - munji fi I - Kalam wa - l - hikmatayn wa - l - tasawwuf. Lithograph edition by Ahmad al - Shirazi (Tehran 1329/1911).

Reprinted with an Introduction, Table of Contents, and Indices by Sabine Schmidtke. Tehran: Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 2008 (Series on Islamic Philosophy and Theology. Texts and Studies).

22- Contacts and Controversies between Muslims, Jews and Christians in the Ottoman Empire and Pre - Modern Iran. Eds. Camila Adang & S. Schmidtke. Wurzburg: Ergon (forthcoming), (Istanbuuler Texted und Sudies).

23- Handbook of Mutazilite Works and Manuscripts. General Editors: Gregor Schwab, Sabine Schmidtke and David Sklare. Leiden: Brill (Handbuch der Orientalistik) (forthcoming).

بـ. المقالات

1- "Al - Allama al - Hilli and Shi'ite Mu'tazilite Theology". Spekturm Iran, 7 iii. (1994) 10 - 35, 126 - 7.

2- "The Influence of Sams al - Din Sahrazuri (7th/13th century) on Abn Abi Jumhur al - Ahsa'I (d. After 904/1499)". Encounters of Words and Texts: Intercultural Studies in Honor of Stefan Wild on the Occasion of His 60th Birthday. Presented by Kis Puplish in Bonn. Wdd. Lutz Edzard & Christian. Szyska. Hildesheim: Olms, Olms, 1997: 23 - 32.

3- "Twelver - Shi'ite Ressources in Europe. The Sgh'ite Collection at the Oriental Department of the University at Cologne, The Fonds Henry Corbin and the Fonds Shaykhi at the Ecole Pratique des Hautes Etudes (EPHE). Paris, With a catalougue of the Fonds Shaykhi". 285 I (1997) 73 - 122. (With Mohammad Ali Amir - Moezzi).

- 4 "Neuere Forschungen zur Mu'tazila - Forschung unter besonderer Berücksichtigung der Späteren Mu'tazila ab dem 4. /10. Jahrhundert". *Arabica*, 45(1998) 379 - 408.
- 5- "Homoeroticism and homosexuality in Islam: a review article". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 62 ii (1999) 260 - 66.
- 6- "The Doctrine of the Transmigration of Soul according to Shihab al - Din al - Suhrawardi (Killed 587/1191) and his Followers". *Studia Iranica* 28 (1999). 237 - 411.
- 7- "Die westliche Konstruktion Marokkos als Landschaft freier Homoerotik". *Die Welt des Islams*, 40.
- 8- "Theologie, Philosophie und Mystik. Ein Beispiel aus dem zwölferschiitischen Islam des 15. Jh". Edith Stein Jahrbuch. *Jahrszeitschrift für Philosophie, Theologie, Padagogik, Andere Wissenschaften, Literatur, Kunst*, 7(2001) 174 - 191.
- 9- "Schriftenverzeichnis Ferdinand Karsch (- Haack) (1853 - 1936)". *Zeitschrift für schwule Geschichte*, Nr. 31 (Dezember 2001) 13 - 32.
- 10- "II Firk. Arab. 111 - A copy of al - Sharif al - Murtaza's *Kitab al - Dhakhira* completed in 427/1079 - 80 in the Firkovitch - Collection, St. Petersburg". (Persian) *Ma'arif*, 20 ii (1382/2003) 68 - 84.
وهو نسخة قديمة عن كتاب (الذخيرة)، للشريف المرتضى، يعود تاريخه إلى ٤٧٢هـ، ترجمة: رضا پور جوادی، مجلة: معارف، العدد: ٥٩، مرداد - آبان، عام ١٣٨٢هـ.ش، ص ٦٨ - ٨٤.
- 11- "Recent Studies on the Philosophy of /illumination and نصوص معاصرة.. السنة السابعة.. العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢م - ١٤٢٣هـ

Perspective for Further Research. " In: Daneshnamah. The Bilingual Quqrterly of the Shahid Beheshti University, 1 ii (Spring/Summer 2003) 101 - 119 (English Section), 69 (Persian Section).

12- "Studies on Sa'd b. Mansur Ibn Kammuna (d. 683/1284): Beginnings, Achievements, and Perspectives". Persica. Annual of the Dutch - Iranian Society, 29 (2003) 105 - 121 (Published in 2004).

13- "The ijaze from Abd Allah b. Salih al - Samahiji to Nasir al - Jarudi al - Qatifi: A Source for the Twelver Shi'I Scholary Tradition of Bahrayn". Culture and Wilferd Madelung. Edd. Farhad Daftary & Josef W. Meri. London: I. B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 2003, 64 - 85.

14- "Re - Edition of al - Minhaj fi usul al - din by Jar Allah al - Zamakhshari". (Persian) Ma'arif, 20 iii (1382/ 2004) 107 - 148.

(تصحیح مجدد المنهاج فی أصول الدين للزمخشري)، ترجمه إلى الفارسية: رضا پور جوادی، مجلة: معارف، العدد: ۶۹، آذر - اسفند، عام: ۱۳۸۲هـ، ص ۱۰۷ - ۱۴۸.

15- "Der Brifwechsel Hans Kahnert (Janus) - Kurt Hiller. Eine Quelle zu Farsch (- Haack)". Capri. Zeitschrift fur schwule Geschichte Nr, 35. (Mai 2004) 24 - 31.

16- "Qutb al - Din al - Shirazi's (d. 710/ 1311) Durrat al - Taj and Sources. (Studieson Qutb al - Din al - Shirazi I)". Journal Asiatique, 292 i - ii (2004) 309 - 328 (With Reza Pourjavady).

17- "A Bibliography of Ibn Jumhur al - Ahsai's Works. Translated with additions and corrections by A. R. Rahimi Risseh". (Persian) Nushe Pazuhi. A Collection of Essays Articles on Manuscripts Studies and

Related Subjects, 1 (2004) 291 - 309.

(دراسة المؤلفات والنسخ المخطوطة لابن أبي جمهور الأحسائي)، ترجمه إلى الفارسية: أحمد رضا رحيمي ريسه، تحقيق النسخ، الكتاب الأول، قم، ١٣٨٣ هـ، ص ٢٩١ - ٣٠٩.

18- "Heinrich Hossli's Quellen zum Orient". Capri. Zeitschrift fur schwule Geschichte Nr. Nr. 36 (Januar 2005), pp. 39 - 46.

19- "The Karaites' Encounter with the Thought of Abu l - Husayn al - Basri (d. 436/ 1044). A Survey of the Relevant Materials in the Firkovitch - collection, St. Petersburg". Arabica, 53 I (2006), pp. 108 - 142.

20- "Some notes on a new edition of a medieval philosophical text in Turkey: Shams al - Din al - Shahrazuri's Rasa'il al - Shajara al - ilahiyya". Die Welt des Islams, 46i)2006), pp. 76 - 85 (With Reza Pourjavady).

21- "Muslim Polemics against Jadaism and Christianity in 18th Century Iran. The Literary Sources of aqa Muhammad Ali Bihbahani's (1144/ 1732 - 1216/ 1801) Radd - I Shubahat al - Kuffar". Studia Iranica, 35 (2006), pp. 69 - 94 (with Reza Pourjavady).

22- "Mu'tazili Manuscripts in the Abraham Firkovitch Collection, St. Petersburg. A Descriptive Catalogue". A Common Rationality. Mu'tazilism in Islam and Judaism. Wds. Camilla Adang, Sabine Schmidtke and David Sklare. Wurzburg: Ergon, 2007, pp. 377 - 462.

23- "Forms and Functions of, Licences To Transmit' (Ijazas) in 18th Century, Iran Abd Allah al - Musawi al - Jaza'iri al - Tustari's (1112 - 73 / 1701 - 59) Ijaza Kabira". In: Apeaking for islam. Religious

Authorities in Muslim Societies. Eds. Gurdun Kramer & Sabine Schmidtke. Leiden: Brill, 2006, pp. 95 - 127.

24- "Ferdinand Karsch - Haack. Ein biobibliografischer Abriss". Capri. Zeitschrift fur schwule Geschichte, Nr. 38 (Januar 2006), pp. 24 - 36.

25- "The Jewish Reception of Samaw'al al - Maghribi's (d. 570 / 1175) Ifhamm al - yahud. Some Evidence from the Abraham Firkovitch Collection)". In: Jerusalem Studies of Arabic and Islam, 31 (2006) pp. 327 - 349 (Studies in memory of Professor Franz Rosenthal) (with Bruno Chiesa).

26- "Yusuf al - Basri's. Theology". A Common Rationality Mu'tazilism in Islam and Judaism. Eds. Camila Adang, Sabine Schmidtke and David Sklare. Wurzburg: Ergon, 2007, pp) 229 - 296 (with Wilferd Madelung).

27- "The Qutb al - Din al - Shirazi (d. 710 / 1311) Codex (Ms. Mar'ashi 128989) (Studies on Qutb al - Din al - Shirazi II)". Studia Iranica 36 (2007), pp. 279 - 301 (with Reza Pourjavady).

28- "Islamic Rational Theology in the Collections of Leiden University. The Supplements' of the Zaydi Imam al - Natiq bi - l - haqq (d. 1033) to the theological Summa of Abu. Ali Ibn Khalad (fi. Second half of the 10th century)".

Omslag. Bulletin van de Universiteitsbibliotheek Leiden en het Scaliger Institute 3 - 2007, pp. 6 - 7 (with Camila Adang).

29- "Etude de la literature polemique contre le judaïsme". Annuaire 114. Résumé des conférences et travaux 2005 - 2006. Ecole Pratique des

Hautes Etudes. Sections Religieuses. Paris 2007, pp. 183 - 186.

30- "Der Kategorienkommentar von Abu - Farag Abdallah Ibn al - ayyib. Texte und Untersuchungen. BY CLEOPHEA FERRARI"; in: Journal of Islamic studies 2007 18 (3) 413 - 414.

31- "Rationalism et theologie dans le monde musulman medieval. Bref etat des lieux". Revue de L'histoire des religions (forthcoming) (with Mohammad Ali Amir - Moezzi).

32- "Ahmad b. Mustfa Tashkopruzade's (d. 968 / 1561) Polemical tract against Judaism". Al - Qantara Revista de Estudios Arabes 29 I (2008), pp. 79 - 113 (& Corrigendum i - ii) (with Camila Adang).

33- "Qadi Abd al - Jabbar al - Hamadani (d. 415/ 1025) on The Promise and Threat. An Edition of a Fragment of his *kitab al - Mughnī fi abwab al - tawhid wa l - adl* Preserved in the firkovitch - Collection, St. Petersburg (II Firk. Arab. 105, ff. 14 - 92). Melanges de l'Institut Dominican d'Etudes orientales, 27 (2008), pp. 37 - 117 (with Omar Hamdan).

34- "Ibn Kammuna, filosof - I ta'thir gudhar," Kitab - I mah - I falsafa 2 xiv (Aban 1387/ December 2008) (Special issue devoted to Ibn Kammuna), pp. 133 - 135.

35- "Abu al - Husayn al - Basri on the Torah and its Abrogation". Melanges de L'Universite saint Joseph, 61 (2008), pp. 559 - 580.

36- "Theological Rationalism in the Medieval World of Islam". Al - 'Usur al Wusta: The Bulletin of Middle East Medievalists, 20 I, April, 2008, pp. 17 - 29.

37- "Rationale Theologie in der islamischen Welt des Mittelalters".

Verkundigung und Forschung, 53 ii (2008), pp. 57 - 72.

38- "Qutb al - Din - Shirazi (d. 710/ 1311) as a Teacher: an analysis of his ijazat. (Studies on Qutb al - Din al - Shirazi III)". Journal Asiatique (forthcoming) (with Reza Pourjavady).

39- "Epistle Convincing the Jews regarding (the error of) what they claim about the Torah on the basis of theology (Risalat Ilzam al - yahud fima za'amu fi l - tawrat min qibal ilm al - Kalam) by Publications Sabine Schmidtke iii al - Salam. A critical edition", Contacts and Controversies between Muslims, Jews and Christians in the Ottoman Empire and Pre - Modern Iran. Eds. Camila Adang & Sabine Schmidtke. Wurzburg: Ergon (forthcoming) (Istanbuler Texte und Studien).

40- "Sayyid Muhammad Mahdi al - Burujirdi al - tabataba'i's ("Bahr al - Ulum", d. 1212/ 1797) Debate with the Jews of Dhu l - Kifl. A survey of its transmission, with critical editions of its Arabic and Persian versions", Contacts and Controversies between Muslims, Jews and Christians in the Ottoman Empire and Pre - Modern Iran. Camila Adang & Sabine Schmidtke. Wurzburg: Ergon (forthcoming) (Istanbuler Texte und Studien) (with Reza Pourjavady).

41- "MS Berlin, Wetzstein II 1527. A unique manuscript of Mahmud al - Himmasi al - Razi's Kashf al - ma'aqid fi sharhi Qawa'id al - aqa'id. " Tribute to Michael. Studies in Jewish and Muslim Thought Presented to Professor Michael Schwartz, eds. Sara Klein - Braslavsky, Binyamin Abrahamov, Josef Sadan, Tel Aviv: The Laster and Sally Entin Faculty of Humanities, The Chaim Rosenberg School of Jewish Studies, 2009, pp. 67* - 78 * (in press).

42- "Abu al - Husayn al - Basri and his transmission of bibliocal Materials from Fakhr al - Din al - Razi's *Mafatih al - ghayb*". Islam and Christian - Muslim Relations, 20 ii (2009), pp. 105 - 118.

43- "The Doctrinal views of the Banu I - Awd (early 8th/ 14th century): an analysis of ms Arab. F. 64 (Bodleian Library, Oxford)". Le shi'isme imamate quarante ans après. Hommage a Etan Kohlberg. Eds. Mohammad Ali Amir Moezzi, Meir Barasher, Simon Hopkins. Turnhout: Brepols, 2009, pp. 357 - 382.

44- "New sources for the Life and work of Ibn Abi Jumhur al - Ahsa'I". Studia Iranica 38 (2009) (in press).

45- "Mutazili Discussions of the Abrogation of the Torah. Ibn Khallad (4th/ 10th centuty) and his Commentatprs". Reason and Faith in Medieval Judaism and Islam. Eds. Maria Angeles Gallego and Judith Olszowy - Schlanger. Leiden: Brill (forthcoming) (with Camilla Adang).

46- "The Rightly Guiding Epistle (al - Risala al - Hadiya) by Abd al - Salam al - Muhtadi al - Muhammadi. A Critical Edition". Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 35 (2009) (in Press).

47- "Moshe Perlmann (1905 - 2001): List of Writings and Publications". Jerusalem Studies in Arabic and Islam 35 (2009) (in Press).

48- "Moshe Perlmann (1905 - 2001): A Biographical: A Biographical Sketch" Jerusalem Studies in Arabic and Islam 35 (2009) (in Press).

٤٩ . (الجَائِي، أَبُو عَلَى مُحَمَّدٍ بْنِ عَبْدِ الْوَهَابِ)، مُوسَوعَةُ (جَهَانِ إِسْلَامِ)،
تحت إشراف: غلام علي حداد عادل، ج٩، ص ٥٤٤ - ٥٤٠ .

- ٥٠ . (نظريّة تناسخ نفس أز نظر شهاب الدين سهروردي وپپروانش)، (نظريّة تناسخ الأرواح من وجهة نظر شهاب الدين السهروردي وأتباعه)، مقالة مقدمة في المؤتمر العالمي لتكريم صدر المتألهين الشيرازي، طهران، غرة شهر خرداد، عام ١٣٧٨ش، مطبوعة في الجزء الثالث، الملا صدرا والدراسات المقارنة، طهران، بنیاد حکمت إسلامی صدرا، ١٣٨٠هـ.ش.
- ٥١ . التستري، أبو الفضل، دائرة المعارف بزرگ إسلامی (دائرة المعارف الإسلامية الكبرى)، تحت إشراف: محمد کاظم البجنوردي، ج ١٥، ص ٢٩٥-٢٩٦.
- ٥٢ . (مواجهة الفرقة القرائیة^(٥٥) مع فکر أبي الحسن البصري، بالاستناد إلى مجموعة فركویتش في سان بطرسبورغ، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد کاظم رحمتی، مجلة: هفت آسمان، العدد: ٢٢، ربیع عام ١٣٨٦هـ.ش، ص ١٧١-١٩٢. طبعت هذه المقالة للمرة الثانية في كتاب: فرقه‌های اسلامی ایران در صده‌های میانه (الفرق الإسلامية الإيرانية في القرون الوسيطة)، ١٣٨٧هـ.ش.
- ٥٣ . ابن جمهور أحسائي ورباطه أو با مكتب شیراز (ابن جمهور الأحسائي وعلاقته بالمدرسة الشيرازية)، المقالة المقدمة للمؤتمر العالمي الأول حول المدرسة الفلسفية في شیراز، السابع والثامن من شهر أردیبهشت من عام ١٣٨٢هـ.ش، صالة العلامة الجعفری في كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة شیراز^(٥٦).
- ٥٤ . ابن عودی أز عالمان شیعی حلّه ومجموعه‌ای ارزشمند به خط ابن عودی در بادلیان (ابن عودی من علماء الشیعه في الحلّة، ومجموعة قيمة من المخطوطات بخط ابن عودی في بادلیان)، عنوان مقالة غير مكتوبة أبرزها السيد موسوی قهریجانی في موقعه على شبكة الإنترنت. وقد وعدت السيدة (سابینه شمیتکه) بكتابتها. وهناك نیة بترجمتها إحياءً لذكرى الفقید السيد عبد العزیز الطباطبائی^(٥٧).

٣. إطلاله على بعض آراء الدكتورة سابینه شمیتکه في محاضراتها -

- أ. في يوم الاثنين الثامن من شهر خرداد من عام ١٣٨٥، وفي تمام الساعة الخامسة، وحتى السابعة مساءً، أقيم المؤتمر التخصصي الثاني والأربعين من سلسلة المؤتمرات المركزية التحقیقیة في التراث المدون. وكان للسيدة سابینه شمیتکه كلمة

ألقتها على جمع من العلماء والمحقّقين والطلاب في حقل الفلسفة والكلام والعلوم الإسلامية في عمارة المركز الواقعة في شارع انقلاب، بين شارع أبو رihan والجامعة، عمارة فروردين، الطابق الثاني، الوحدة التاسعة، حول (تأثير الأفكار الفلسفية لابن كمونة على غيره من الفلاسفة المتأخرين). وقد قالت السيدة شميتكه، التي كانت محاضرتها تبثّ بشكل مباشر في قاعة المؤتمر عبر الإنترن特 بواسطة الا (Paltak Messenger) من غرفة (mirasmaktoob): «إن ابن كمونة هو واحد من أهمّ الفلاسفة في العالم الإسلامي بعد ابن سينا، وكان من بين الفلاسفة الذين أصيروا شهرة كبيرة في حياتهم، وكان له . بالإضافة إلى مكاتباته الكثيرة مع شرق العالم الإسلامي . كتابان، هما: شرح التلويحات؛ والجديد في الحكمة. وقد حظيا في حياته باهتمام كبير من قبل العلماء في تبريز وبغداد وإصفهان، وحتى في النجف، وتم استئساخهما».

كما أشارت السيدة سابينه شميتكه إلى تأثير ابن كمونة على مَنْ تلاه من الفلاسفة، قائلة: «لقد تأثّر كُلُّ من الشهروزري وقطب الدين الشيرازي في أعمالهما بابن كمونة. بحيث يقول قطب الدين الشيرازي: لقد استفدت في شرحِي لحكمة الإشراق من بعض شروح ابن كمونة. كما يكاد قطب الدين الشيرازي في كتابه (درة التاج) يكون مجرد مترجم لكتاب (الجديد في الحكمة) لابن كمونة، دون أن يشير قطب الدين الشيرازي إلى ابن كمونة في هذا الكتاب. كان قطب الدين الشيرازي يشجّع تلاميذه على قراءة أعمال ابن كمونة، كما عمد إلى استقاء أكثر أفكاره من ابن كمونة. إنَّ الكثير من الفلاسفة الذين جاؤوا بعد ابن كمونة لم يستفيدوا من منطقه الفكري إلا نادراً. من باب المثال: نجد غياث الدين الدواني^(٦٨)، الذي ولد بعد وفاة ابن كمونة بقرن ونصف من الزمن، لم يلتقط . من بين آراء ابن كمونة . إلا إلى شبّهته حول استحالة واجب الوجود. وحتى في عهد شمس الدين الخضري تتعرّض فلسفة ابن كمونة للتحريف، وإنَّ الكثير من العلماء الآخرين لا يرجعون إلى مؤلفات ابن كمونة مباشرة، وإنما يتعرّفون إليها من خلال الردود التي كتبها الدواني عن شبّهاته. فقد بحث شمس الدين الخضري في كتابه شرح تجريد

الخواجة نصیر الدین الطوسي مسألة واجب الوجود، واعتراض عليه بشدة. يبدو أنّ شمس الدين الخفري لم يكن يعرف ابن كمونة إلا من خلال مؤلفات الدواني، لذلك لم يكن يعلم أنّ ابن كمونة قد أجاب بنفسه عن الشبهة التي أثارها. كما عمد عصمة الله بن كمال الدين البخاري إلى نسبة شبهة الجذر الأصم وشبهة الاستلزم إلى ابن كمونة. يمكن القول: إنّ صدر المتألهين هو الوحيد الذي تابع شبهات ابن كمونة المذكورة في كتب شمس الدين الخفري، وأدرك أنّ ابن كمونة لم يذكرها. لم يكن كتاب ابن كمونة في متناول صدر المتألهين، وإنّما كان له موقف آخر. كما نجد الميرداماد يتحدث عن آراء ابن كمونة بتهكم، وربما يعود ذلك إلى عدم امتلاكه نصّ ابن كمونة. إنّ الفلسفه المسلمين لا يعرفون ابن كمونة إلا من خلال شبهاته. وفي العهد الصفوی يتم تأليف العديد من الرسائل حول ثلاث شبهات تنسب إلى ابن كمونة، والذي يبقى مجهولاً في البين هو فلسفته».

ب . أقيم مؤتمر قطب الدين الشيرازي في شهر خرداد من عام ١٣٨٥ هـ.ش من قبل فرهنگستان هنر^(٩٩) ، في العاصمة طهران. وقد كان لهذا المؤتمر برامج فكرية عقدت على التوالي في كلّ من طهران وشيراز وكازرون وتبريز وقم. وبعد إلقاء الكلمات كانت تعقد اجتماعات تطرح فيها الأسئلة والإجابات بحضور كلّ من: الدكتورة سابينه شميتكه، والدكتور رضا پور جوادي، والدكتور السيد حسن سيد موسوي، والدكتور جودي فايفر، والدكتور مصطفى نديم، في المحاور التالية: (الإيمان بوحدة النفس)، و(ضرورة المزيد من التحقيق حول سيرة قطب الدين الشيرازي). وتركّزت كلمة السيدة شميتكه في هذا المؤتمر على النسخ المخطوطة لكتب قطب الدين الشيرازي (بخطّ يده)، والتي تم العثور عليها مؤخرًا في مكتبة السيد المرعشی النجفي في قم. وقد تحدثت عن الجانب الفلسفی من شخصیة قطب الدين قائمة: «لقد كان تلميذاً لنصیر الدین الطوسي ونجم الدین الكاتبی. ولكننا إذا راجعنا مؤلفاته لا نجد ذاك التأثر بالخواجة نصیر الدین أو الكاتبی. أي إننا لو استثنينا بضعة مسائل في المنطق . وهي تلك التي نسج فيها قطب الدين على منوال الخواجة نصیر الدین . لن نجد هناك أيّ وجه شبه آخر بينهما. كما تحکی المرواش

على (حكمة العين) أله كان يختلف عن الكاتب في الرأي». وتعقيباً على كلام السيدة شميتكه قال السيد رضا پور جوادي: «إن قطب الدين الشيرازي منذ النصف الثاني من القرن السابع سار على نهج المدرسة الفلسفية التي أرسست قواعدها على آراء السهروردي»، واستطرد قائلاً: «إن رسالة قطب الدين الأخرى في الفلسفة إنما هي ترجمة حرفية لكتاب (الكافش) لابن كمونة، الموجود في (درة التاج). وفي هذه الرسالة يقدم لنا قطب الدين نظريات متفاوتة في البحوث المنطقية، كما أضاف أموراً أخرى من عنده».

كما ذهب السيد پور جوادي إلى القول بأنّ من جملة ما يُميز رسائل ابن كمونة هو افتقارها إلى عناوين محددة، وأضاف قائلاً: «إن الكثير من كتابات ابن كمونة تحتوي على عناوين مختلفة. وإن رسالته المهمة الأخرى تمحورت حول الدين الإسلامي والمسيحية واليهودي، وتحدّثت عن هذه الديانات بكلّ حيادية، بعيداً عن الانحياز».^(٧٠)

ـ إطلالة على المصادر المشتملة على آراء ونظريات الدكتورة شميتكه ـ

أ. اشتغلت بعض المصادر . من قبيل: دائرة المعارف الإسلامية الكبرى (تحت إشراف السيد محمد كاظم الجنوردي). على بعض نظريات ومقالات السيدة سابينه شميتكه، ومن باب المثال: جاء في مدخل الباقلاني (ج ١١) ما يلي: «عمد الباقلاني إلى توظيف نظرية الذرات والأعراض لضمان القيمومية والقدرة الإلهية المطلقة. بيد أنّ المسألة التي التفت إليها فولسن أيضاً هي أنّ نظرية الباقلاني في هذا الخصوص واحدة من صور النظرية الستّية القائمة على إنكار العلية، التي تقف على الضد تماماً من نظرية الفلاسفة وبعض المعتزلة، من أمثل: النظام. يقول فولسن: إنّ الباقلاني على الرغم من موافقته أصحابه الأشاعرة في عدمبقاء الأعراض، إلا أنه يخالفهم في شرح بقاء الأجسام؛ وذلك حيث إنه يستبدل عبارة (الأكون) بعبارة (معنى البقاء). وعلى الرغم من ذلك فإنّ توضيحه للبقاء وما يتربّ عليه من فناء الأجسام يسير على نهج أصحابه الأشاعرة (شميتكه، ص ٥١٤).

استناداً إلى كلام أبي القاسم الأنصاري في

(الغنية) قالت السيدة شميتكه: إنّ الباقلاني في مستهل أمره كان موافقاً لنظرية الأشعري في مسألة البقاء، ولكن روي أنّه فيما بعد عمد إلى الردّ عليها. وقد قام استدلالها على أنّه شكّ فيما بعد في قدم صفات الله. وأنّه كان يتساءل قائلاً: هل تحتاج هذه الصفات إلى عرض البقاء؟ فإنّ احتاجت إلى عرض البقاء، كان ذلك مخالفًا للرأي القائل بأنّه لا شيء من الأعراض ذاتيٌّ لله وصفاته. روي أنّ أبي الحسن الأشعري كان يذهب إلى القول ببقاء صفات الله تبعاً لبقاءه. وينتهي الباقلاني إلى القول بأنّ نتائج هذا الرأي أنّ كلّ شيء يمكن أن يظلّ على صفة البقاء بذاته (الغزالى، ص ١٢١). ثم استطردت السيدة شميتكه قائلةً: يبدو أنه استناداً إلى هذا الأصل الأشعري . القائل بعدم بقاء الأعراض . كان يستدلّ على عدم بقاء الجوهر المفتقرة إلى الأعراض، بل إنها تبقى ما دامت مشتملة على عرض واحد من الأعراض في الحدّ الأدنى. من هنا كان يفسّر الفناء باستحالة جميع أنواع الأعراض ، ويقول بأنّ الجوهر إنما يفني إذا زال عنه (الكون). وفي الوقت نفسه تذهب السيدة شميتكه: استناداً إلى رواية أخرى، إلى القول بأنّ الباقلاني قد توصل إلى نتيجة مفادها عدم وجود دليلٍ على عدم بقاء الأعراض بذاتها. وعلى هذا الأساس فقد اضطرَّ . بتأثير استدلال المخالفين . إلى القول بتجويز أن يعمد الله إلى إففاء الأبدان من خلال فعله المباشر»^(٧١).

بـ . تم الاهتمام بآراء وموافقات السيدة ساينيه شميتكه في بعض الواقع العلمية التخصُصية. من باب المثال: جاء في مقال تحت عنوان: (الأدب المعتزلي في التاريخ): «من بين الكتب الكثيرة التي تتسبّ إلى عبد الجبار المعتزلي لم نعثر في عصرنا الراهن إلاّ على النذر القليل منها ، للأسف الشديد. وبطبيعة الحال يجب القول بأنّنا أكثر حظاً من الذين سبقونا قبل فترة وجيزة في هذه الناحية؛ إذ منذ القرن السابع نجد أنّ أكثر التراث المعتزلي، بما في ذلك مؤلفات القاضي عبد الجبار، لم تكن في متناول المؤلفين والعلماء في المراكز الإسلامية والحاواضر العلمية الرئيسة، وكانت حكراً على الزيديين في اليمن؛ وذلك إثر احتكارهم بالزيدية والمعترضة في إيران، وخاصة الريّ وخراسان، في القرن السادس والسابع. وبذلك تم اكتشاف أكثر التراث المعتزلي من

هذا الطريق. كما بقي بعض التراث المعتزلي عند القراءة في مصر والشام. ويمكن ملاحظة هذا الأمر في المقالة التي نشرتها السيدة الدكتورة سابينه شميتكه باللغة الإنجليزية في مجلة (Arabica)، وبلغني أنها ترجمت إلى اللغة الفارسية [من قبل السيد محمد كاظم رحمتي]. كان للمعتزلة حتى أواخر القرون التالية حضور ضعيف في خوارزم وبعض المناطق الأخرى من خراسان، ولكن لم يبق لنا الكثير من تراثهم المتأخر. وبطبيعة الحال لا زال باب التحقيق في هذا الشأن مفتوحاً. وربما أمكن العثور على تراث أحفاد المعتزلة المتأخرة في مكتبات آسيا الوسطى أو المكتبات التركية. وقد كان للمعتزلة تراث أدبي أو بعض المؤلفات الدينية الأخرى، التي اختلف التعاطي معها، وحظيت باهتمام أكبر، دون سواها. من باب المثال: نجد الأمر مختلفاً بالنسبة إلى كاتب مثل الزمخشري، الذي هو متكلّم ومفسّر معتزلي. فهو بوصفه أدبياً ومفسّراً سرعان ما وجد طريقه إلى الشهرة في العالم الإسلامي، حتى اخترقت أعماله ومؤلفاته الدائرة الاعتزالية، واستقبلت حتى من قبل الأشاعرة أنفسهم أيضاً. وإن إطلالة على التراث التفسيري والتاريخي والرجالي في المرحلة اللاحقة تشير إلى هذه الحقيقة بوضوح، بحيث لا يحتاج معه إلى ذكر الأدلة والشواهد. فمثلاً: في كتاب (شد الإزار في تاريخ رجال شيراز) يمكن الوقوف على الحفاوة التي استقبل بها كتاب (تفسير الكشاف) في القرن الهجري الثامن، ونشاهد ذلك حتى في شعر حافظ الشيرازي أيضاً. وبطبيعة الحال كانت هذه الحفاوة بين أهل السنة مصحوبة على الدوام بالنقد، وقد كتبت المؤلفات والهوماش في نقهـه، وقد ذكرت هذه النقود في (كشف الظنون)، و(إيضاح المكنون). ييد أن الملفت هو أن الإقبال الذي حظيت به المؤلفات الأدبية والتفسيرية للزمخشري المعتزلي - والتي امتلأت بها المكاتب الشرقية والغربية، وهناك في بعضها العديد من النسخ للكتاب الواحد، ومنها: تفسير الكشاف، الذي توجد له نسخ قديمة جداً، وطبعاً هناك نسخ قديمة له في مكتبات اليمن أيضاً - لم تحظّ به مؤلفات الزمخشري الكلامية، التي كتبت طبقاً للمذهب الاعتزالي. من باب المثال: إن (رسالة المنهاج في أصول الدين)، للزمخشري، الصرحية في الاعتزال لم تلقَ رواجاً إلا في اليمن، وكانت نسخ هذه الرسالة متوفّرة بكثرة في

مكتبات هذا البلد طوال قرون. وقد نشر هذا الكتاب مؤخراً من قبل السيدة ساينه شميتكه على ثلاث مراحل (بشكل مستقلّ، أو في مجلة المعارف بطهران). ويمكن الوقوف في مقدمةه على أفكار الزمخشري وأرائه الكلامية. كما توجد هناك مقالة لليروفسور مادلونغ حول هذا الموضوع، استفادت منها السيدة شميتكه. إن آخر ممثل بارز للمذهب الاعتزالي في مراكز الخلافة الرئيسة هو ابن أبي الحميد المعتزلي، ويُوضّح من خلال شرحه على نهج البلاغة أنه كان بحوزته الكثير من كتب المعتزلة. وقبل عدة سنوات تم نشر فهرسة بالكتب الموجودة في مكتبة ابن أبي الحميد المعتزلي، وقد تم التعريف بهذه المصادر فيها.

إن ما قيل إنما هو مقدمة للقول بأننا إذا كنا اليوم تقريباً نستفيد من أكثر من نصف كتاب (المغني)، للقاضي عبد الجبار الهمданى؛ بفضل طباعته في مصر (بإشراف طه حسين)، طبقاً لنسخ هذا الكتاب اليمنية، فهذا لا يعني أن المتقدمين علينا كانوا يستفيدون من هذا الكتاب على نحو استفادتنا منه. إن كتاب (المغني) كان مفقوداً لقرون طويلة من مكتبات الحواضر الإسلامية الرئيسة، ولم يكن موجوداً إلا في مكتبات اليمن أو جانب منه في مكتبات الفرق الفرائسية. من هنا فإن آراء المعتزلة لقرون متالية لم تعرف إلا من خلال تراث الآخرين، بما في ذلك تراث خصومهم. من هنا لم يتم إدراك الكثير من الخلفيات الفكرية للمعتزلة بشكل واضح وصحيح. حالياً: بسبب ضياع المؤلفات الكلامية للمتقدمين من المعتزلة، من أمثل: أبي الهديل، وإبراهيم النظام، والجباريين، وغيرهم، لم يُعد بإمكاننا التعرّف على جانبي من أفكار وأراء المعتزلة، إلا من طريق مصادر من قبيل: مؤلفات القاضي عبد الجبار المعتزلي. وهذا كان الأمر بالنسبة إلى القرون الأولى، حيث ضاع الكثير من تراث الأجيال الثلاثة الأولى من المعتزلة، ولم يصل منه شيء إلى أسلافهم. في الكثير من الموارد كانت المصادر التي تعرف بالفرق - من قبيل: كتاب (مقالات الإسلامية)، لأبي الحسن الأشعري، أو الكتب الجدلية أو الردود على أفكار وأراء المعتزلة من قبل المؤلفات الكلامية للأشاعرة - هي مرجع المؤلفين والعلماء في التعريف بأراء المتقدمين من المعتزلة. وفي المراحل التالية، ومن خلال هجرة المعتزلة، وانتقال

تراثهم وكتبهم إلى اليمن، لم يكن حتى كتاب (المغني)، للقاضي عبد الجبار، متوفراً؛ لنتمكّن في الحد الأدنى من الوصول إلى آراء المعتزلة من خلاله. ومن ناحية أخرى فإنّ تراث الزيدية المعتزلة في إيران واليمن لم يكن متوفراً عند المؤلفين والعلماء من غير الزيدية. من هنا كانت الأفكار والأراء المتبلورة حول المعتزلة في القرون المتأخرة تستند في غالبيتها إلى مؤلفات خصومهم أو الدائرين في فلكهم. وفي هذا الإطار كان لتراث الفخر الرازى الكلامي سهم كبير في التعريف بالتراث الفكري للمعتزلة بين الأشاعرة. ونحن نعلم أنّ الفخر الرازى قد تأثّر بأراء أبي الحسن البصري ومحمود الملاحمي الخوارزمي، واستفاد من تراثهما (انظر: سابينه شميتكه، الآراء الكلامية للعلامة الحلى)^(٧٢).

٥. النتيجة –

من خلال دراسة أعمال شخصيات محققة بارزة ومشهورة. من أمثل: مادلونغ؛ وكابرغ؛ وشميتكه . لنا أن نستنتج أن الدراسات الإسلامية ذات التوجّه الشيعي اتّخذت حالياً بين المستشرقين والأوساط العلمية والجامعات الغربية منحى متسارعاً. وبغضّ النظر عن مختلف الملاحظات السياسية والدينية يجب على أولياء الأمور وأصحاب التأثير على مسار التحقيق في الوطن، من الحوزة العلمية والجامعة، أن يعمدوا إلى تطوير الوعي والاهتمام وتوجيه الطلاب الجامعي نحو التحقيق العصري في المجالات الحديثة، من خلال توفير الأرضية للدراسات الجديدة، وتوفير الأدوات الضرورية والمناسبة، وإحياء الثقة بالنفس فيهم؛ بغية إشراكهم في دراسة التشيع على المستوى العالمي، والعمل خاصة على نقد أعمال المستشرقين والدراسات الشيعية بشكل عام . ومن ناحية أخرى يجب على الباحثين الشباب. مضافاً إلى الاهتمام بمهنية ونوع توجّهات الدراسات الاستشرافية . أن يولوا اهتماماً كبيراً تجاه الأساليب البحثية والممواد التحقيقية وتنظيم نوع الأبحاث، وكذلك الاهتمام بالأولويّات التحقيقية، وأن لا يغفلوا الاهتمام بالنصوص الشيعية القديمة، التي هي عبارة عن التراث الشيعي المدون (المخطوطات). عليهم . من خلال الالتفات إلى المستلزمات العالمية الراهنة . أن يعدوا

أنفسهم للدخول في حلبة التناقض في الميادين التحقيقية، وأن يوفّروا الأرضية والمناخ المناسب، والعصري على الخصوص، لدراسة ونقد نصوص الباحثين الغربيين وأساليبهم التحقيقية؛ كي يتمكّنا من الإسهام في إعلاء شأن المذهب الحق، المتمثل بـ(التشيّع الثاني عشرى)، بوصفه (الإسلام النموذجي)، من خلال مواكبة التحقيقات حول التشيّع في العالم المعاصر.

المواضيع

- (1) Sabine Schmidtke.
- (2) Freie Universität Berlin.
- (3) Institute for Advanced Studies in The Hebrew University of Jerusalem.
- (4) Sectional Editor.
- (5) Theology & Philosophy.
- (6) Encyclopedia of Islam, Leiden.
- (7) Geschichte der philosophie (Islamische philosophie).
- (8) School of Oriental and African Studies, London.
- (9) University of Oxford - England.
- (10) The theology of al - Allama al - Hilli d. 726/ 1325, Berlin: Klaus Schwarz, 1991.
- (11) Feodor - Lynen Research Fellow at Ecole Pratique des Hautes (EPHE), Paris.
- (12) Feodor - Lynen Research Fellow at St. John's College, Oxford.
- (13) Oxford Centre for Islamic Studies.
- (14) Heisenberg Research Fellow (Institute for Islamic Studies, Berlin).
- (15) Rheinische Friedrich - Wilhelms - Universitat, Bonn.
- (16) Habilitation.
- (17) <http://www.chn.ir>.
- (18) University of Bonn - Germany.
- (19) Theologie, Philosophie und Mystik im Zwolferschiitischen Islam des 9./15. Jh: Die Gedankenwelt des Ibn Gumhur al - Ahsa'I (um 838/1434 - 35 - nach 906/1501), Leiden Brill, 2000.
- (20) Mutazilite Manuscripts Project (see: <http://www.Geistes - wissenschaften.fu - de>

berlin.de).

(21) David Sklare.

(22) Tzvi Langermann.

(23) Bar Ilan University.

(٢٤) إنَّ هذه المؤسسة عبارة عن مركز أنشئ في ألمانيا عقب الحرب العالمية الثانية؛ بغية تشجيع الأساتذة الألمان والإسرائيليين.

(25) Fritez Thyssen Foundation.

(26) Wilferd Madelung.

(27) Mu'tazilism in Islam and Judaism.

(28) Ecole Pratique des Hautes Etudes (EPHE).

(29) Les ouvrages islamiaues de polemique contre de judaisme.

(30) Series on Islamic Philosophy and Theology (Texts and Studies).

(31) The Iranian Institute of Philosophy, Tehran.

(32) The Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin.

[http://userpage.fu - berlin.de](http://userpage.fu-berlin.de).

(33) Gerda Henkel Foundation.

(34) Interreligious Polemics in the Ottoman Empire and pre - modern Iran.

(35) Scaliger Institute (Universitei tsbibliotheek Leiden).

(36) [http://www.oie.ohio - state.edu](http://www.oie.ohio-state.edu).

(37) European Research Council (ERC).

(38) [http://www.fu - berlin. de](http://www.fu-berlin.de).

(39) Rediscovering Theological Rationalism in the medieval World of Islami (see [http://www.geschkult.fu - berlin.de](http://www.geschkult.fu-berlin.de)).

(40) Studies in the Children of Abraham (published by Brill, Leiden).

(41) Post - classical Islamic Philosophy Database Initiative (PIP - DI).

(42) Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal.

(43) Institute for Advanced Study, Princeton (Gerda Henkel Stiftung member).

(44) Rockefeller Foundation Bellagio Centre).

(45) Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook.

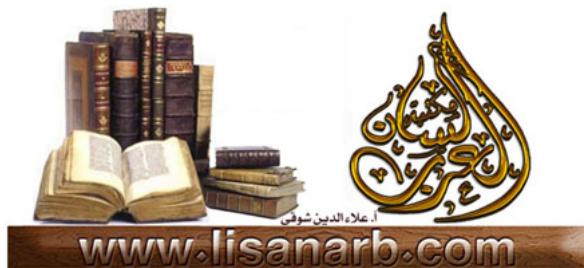
(46) The Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow.

(47) The Iranian Institute of Philosophy, Tehran.

(48) German - Israeli Frontiers of Humanities (GIFOH).

(49) Alexander von Humboldt - Foundation.

- (50) Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Harvard University.
- (51) <http://www.geschkult.fu-berlin.de>.
- (52) University of Oxford - England.
- (53) Robert Gleave.
- (54) Journal of Islamic Studies, 2004, 15(1): PP. 80 - 82.
- (55) <http://www.bookfinder.com>.
- (56) <http://www.ketabname.com>.
- (57) صورة طبق الأصل، أو إرسال المواد المطبوعة أو الصور لاسلكيًّا أو بالراديو.
- (58) Dieter Bellmann.
- (59) Richard Gramlich.
- (60) Rudiger Lohlker.
- (61) Wolfgang Reuschel.
- (62) Wilferd Madlung.
- (63) <http://www.Lovelybook.de>.
- (64) <http://www.mirasmaktob.ir>.
- (65) القراءية: مذهب يهودي نشأ في بغداد في القرن الثامن للميلاد، وقوامه رفض التمسك بسنن التلمود (انظر: منير البعليكي، المورد، قاموس إنجليزي - عربي).
- (66) <http://www.kakaie.com>.
- (67) <http://www.kateban.ir>.
- (68) يفترض أن يكون (جلال الدين الدواني).
- (69) <http://www.honar.ac.ir>.
- (70) <http://www.iricap.com>.
- (71) دائرة المعارف الإسلامية الكبرى: ٢١٤ - ٢١٥.
- (72) <http://mohse1361.persianblog.ir>.



قسيمة الاشتراك

مجلة نصوص معاصرة

مؤسسات

أفراد

اسم المشترك:.....

العنوان الكامل:.....

الهاتف:..... فاكس:.....

مدة الاشتراك:..... ابتداءً من:.....

البلغ:..... عدد النسخ:.....

نقداً إلى:..... شيك مصرفي:.....

التاريخ:..... التوقيع:.....

الاشتراك السنوي

سائر الدول: للأفراد ١٠٠ دولار للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

لبنان ٥٠٠ ل.ل سوريا ١٥٠ ل.س الأردن ٢٠٥ دينار الكويت ٣ دينار
العراق ٢٠٠ دينار الإمارات العربية ٣٠ درهماً البحرين ٣ دينار قطر
٣٠ ريالاً السعودية ٣٠ ريالاً عمان ٣ ريال اليمن ٤٠٠ ريالاً مصر ٧
جنيهات السودان ٢٠٠ دينار الصومال ١٥٠ شلنً ليبيا ٥ دنانير الجزائر
٣٠ ديناراً تونس ٣ دينار المغرب ٣٠ درهماً موريتانيا ٥٠٠ أوقية تركيا
٢٠٠٠ ليرة قبرص ٥ جنيهات أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠
دولار.

Nosos Moasera

Th7 YEAR – NO. 28, Autumn 1433 – 2012

Editor-in-chief:

Haidar Hobballah

Editor-in-Director:

Mohamad Dohaini

General Director:

Ali Baqer AL-mousa

مكتبة لسان العرب

www.lisanarb.com

Correspondence:

To the office of the Editor-in-chief

Lebanon P.O.Box: 25 \ 327 Beirut

E-mail: info@nosos.net